



مركز دراسات الوحدة العربية

الحريات العامة في الدولة الإسلامية

الشيخ راشد الفنوشي

**الحرية العامة
في الدولة الإسلامية**

مركز دراسات الوحدة العربية



**الحريات العامة
في الدولة الإسلامية**

الشيخ راشد الفلوشي

«الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب : ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ برقياً : «مرعبي»
تلكس : ٢٣١١٤ مارابي . فاكسيميلى : ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، آب / أغسطس ١٩٩٣

الإهداء

أهدي كتابي هذا إلى جميع من لهم عليّ وأمة الإسلام والإنسانية، بعد الله، فضل وبلاء في خدمة الاسلام وقضايا الحق والعدل في العالم، من ذكرت منهم، ومن لم أذكر من عرفت، ومن لم أعرف عرفاناً بحقهم وتنوياً بجهدهم.

أهديه إلى روح والدتي الحبيبة زينة الزريبي، ووالدي الحبيب احمد الغنوشي، وإلى روح شقيقي العزيز الأستاذ المختار الغنوشي، وإلى زوجتي الحبيبة فاطمة، وأبنائي البدر تسنيم ومعاذ وسمية ويسرى والبراء وانتصار، فلقد أكرمني الله بهم، فطوقوني بالحب والدفء، وحرصوني على المقاومة.

كما أهديه إلى مدينة دمشق التي شهدت مولدي الثاني بمساعدة جندي مجهول هو الأخ الصيدلي الدمشقي محمد أمين المجتهد، وإلى كل أساتذتي في جامعة دمشق، وسائر أساتذتي في موطني وخارجه، وأخص بالذكر منهم سيدي المرحوم الشيخ محمد الصالح النيفر، والشيخ سيدي عبد القادر سلامة، وسيدي الشيخ محمد الاخوة.

وإلى آبائي الروحانيين، وعلى رأسهم الشهيد حسن البناء، ومولانا أبو الأعلى المودودي، والشهيد سيد قطب، وأستاذنا مالك بن نبي، وإلى المجدد القائد الشيخ حسن الترابي، وإلى قائد الثورة الاسلامية المعاصرة الإمام الخميني، والشهيد العلامة الصدر، والشهيد علي شريعتي، وشاعر الإسلام محمد إقبال، والشيخ العلامة ابن باديس رمز الدعوة الاسلامية في شمال افريقيا، والشيخ عثمان فودي، ومهدي السودان، وعبد القادر الجزائري، وعبد الكريم الخطاطي، وعمر المختار، رموز الجهاد الإسلامي ضد الاستعمار في افريقيا، والرئيس المفكر الاسلامي المجاهد علي عزت، والأستاذ رجاء غارودي طليعة الغرب الاسلامي، والوزير خير الدين التونسي رائد التحديث الاسلامي.

وإلى رؤاد الجامعة الاسلامية، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد

رضاء، وشكيب أرسلان، والشيخ الثعالبي، والشيخ القليلي، والعلامة محمد الطاهر بن عاشور، وإلى داعية التوحيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وإلى شهداء الإسلام في كل مكان، وعلى رأسهم الأخ الحبيب عبد الله عزّام شهيد الإسلام في الجهاد ضد الاستعمار الشيوعي، والعلامة اسماعيل الفاروقي شهيد الإسلام في الغرب، وإلى مالكوم اكس شهيد الإسلام في الجهاد ضد التمييز العنصري، وإلى شهداء البوسنة وسائر الشهداء الذين عبدوا بأجسادهم الطاهرة طريق المستقبل الإسلامي، ومنهم شهداء الإسلام في شمال إفريقيا بدءاً بالفاتح العظيم عقبة بن نافع، وحتى شهداء الحركة الوطنية وعلى رأسهم فرحات حشاد، ومن تبعهم من شهداء حرب التحرير الثانية، وعلى رأسهم مصطفى بويعلى، وعثمان بن محمود وعبد الرؤوف العربي، ومحمد المنصوري، وكل من سار على درب الشهادة والنور.

وإلى المساجين الإسلاميين في تونس، وعلى رأسهم الدكتور الصادق شورو، وعلي العريض، والحبيب اللوز، ود. زيادة الدولاتي، وحماد الجبالي، وكل ضحايا القمع الشاهدين والسابقين.

وإلى المساجين الإسلاميين في كل مكان، وعلى رأسهم المجاهدان الشيخان عباسي مدني، وعلي بلحاج. وإلى الشيخ الرباني عبد السلام ياسين، والسجين المجاهد غلام أعظم أمير الجماعة الإسلامية ببينغلادش، وفي أرض الإسراء والمعراج الشيخ أحمد ياسين وإخوانه الأبرار المبعدون والمجاهدون رموز البطولة والتحدّي والشهادة الناطقة على قيم النفاق والظلم والجهالة المهيمنة على العالم.

إلى رائدات الحرية الإسلامية النسوية، وفي طليعتهن الشبيخة زينب الغزالي في مصر، والشبيخة سعاد الفاتح في السودان. وإلى فتاة البوسنة التي اغتصبت فيها أمة الإسلام وكل حرّ كريم، وإلى أختها التونسية (زهرة التيس) شهيدة الحركة الطلابية، وإلى أم الأولاد الأربعة الأخت جلييلة الخمسي الصامدة وراء القضبان، بعد أن كسرت رجلها تحت التعذيب، وكلهن شاهدات على طبيعة القمع والإفلاس الأخلاقي في ظل النظام الدولي الجديد.

وإلى مساجين الرأي والحرية من كل ملّة، وفي كل صقع، المكافحين ضد الطغيان المحلي والدولي، وعلى رأسهم السيد غزالو، رئيس جماعة الدرب المضيق المكافح ضد رموز الطغمة العسكرية في البيرو.

إلى المنظمات والشخصيات والقوى المناضلة من أجل العدل والسلام والحوار والتعاون بين الشعوب والحضارات، وأخص بالذكر منها الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الانسان، ومنظمة العفو الدولية، وكذا طلائع الفكر الغربي المكافحين من أجل تفهّم وتعامل أفضل للإسلام ودعائه وأمته، وأخص بالذكر منهم الفرنسي الأستاذ فرانسوا بورغات، والأمريكي الأستاذ جون سبوريتو، والانكليزي ارنست غلنر، والألماني هوفمان.

إلى القابضين على جمر الإسلام، والحاملين أنواره في كل مكان في عزة واعتدال وتفاعل مع هموم البشرية من أجل عالم يتطهر من الكفر والفقر والظلم والاستبداد.
إلى كل من علّمني حرفاً، أو هداني إلى حق، أو زجرني عن باطل، أو أعان في النوائب المسلطة على الأمة وسائر الشعوب المكافحة بأي عون، وإن يكن كلمة طيبة.

إلى أولئك جميعاً ونظرائهم، أهدي كتابي، اعترافاً بفضلهم عليّ، بعد الله سبحانه، وتنوياً بجهدهم، وأداة كفاح في أيديهم، وتأصيلاً لأواصر القربى، وتيسيراً للقاء والحوار والمحبة والتعاون بينهم والسائرين على دربهم من أجل إنسانية أهل لتلقي هذا النداء العلوي الكريم: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(١).

(١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

المحتويات

٥	الإهداء
١٣	تقديم
١٧	وقائع الكتاب
٢٣	تمهيد
٢٤	١ - خطة البحث
٢٧	٢ - حقيقة المشكل السياسي

القسم الأول حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام

٣١	حول مفاهيم الحرية في الغرب	الفصل الأول
٣٧	التصور الإسلامي للحرية وحقوق الإنسان	الفصل الثاني
٣٧	تمهيد	
٣٩	أولاً : العقيدة أساس حقوق الإنسان في الإسلام	
٤٢	ثانياً : الإطار العام لحقوق الإنسان في الإسلام	
٤٤	١ - حرية المعتقد وآثارها	
٥٢	٢ - حرية الذات وحق التكريم الإلهي للذات البشرية	
٥٤	٣ - حرية الفكر والتعبير	
٥٤	٤ - الحقوق الاقتصادية	
٥٧	٥ - الحقوق الاجتماعية	

القسم الثاني
الحقوق والحريات السياسية

٧٥	: المبادئ الأساسية للديمقراطية	الفصل الثالث
٧٥	تمهيد	
٧٥	: المبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي	أولاً
٧٥	١ - نظرة إجمالية	
٧٨	٢ - الدولة في التصور الغربي	
٨٣	٣ - أين النظام الديمقراطي من مثاله؟	
٨٥	: الخلاصة	ثانياً
٨٩	: المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي	الفصل الرابع
٨٩	: مقدمات	أولاً
	مقدمة (١): في اعتبار السلطة في الإسلام ضرورة	
٨٩	أو طبيعة اجتماعية ضرورية	
٩٤	مقدمة (٢): مقومات الدولة الإسلامية في المدينة	
٩٦	مقدمة (٣): أساس الحكومة الإسلامية	
٩٨	: مبادئ الدولة الإسلامية	ثانياً
٩٨	١ - النص	
١٠٦	٢ - الشورى: ما موقع الأمة في الحكم الإسلامي؟	

القسم الثالث
ضمانات عدم الجور أو الحريات العامة
في النظام الإسلامي

٢١٧	: مفهوم الاستبداد	الفصل الخامس
٢٢١	: المبادئ الأساسية لمقاومة الجور في الدولة الإسلامية	الفصل السادس
٢٢١	: مشروعية الله العليا ورقابة الشعب	أولاً
٢٢٢	: الإمامة عقد	ثانياً
٢٢٥	: القرب من الناس وعدم الاحتجاب والبعد عنهم	ثالثاً
٢٢٦	: مبدأ فصل السلطات أو تعاونها	رابعاً
٢٢٦	١ - تعريف	
٢٢٧	٢ - تقويم	
٢٢٨	٣ - نماذج للعلاقات بين السلطات	
٢٣٥	٤ - العلاقات بين وظائف الدولة الإسلامية	
٢٤٨	: تعدد الأحزاب للوقاية من الاستبداد	خامساً
٢٤٨	١ - في التصور الغربي الليبرالي	

٢٤٩	٢ - في التصور الغربي الماركسي
	٣ - ما موقف الفكر الإسلامي والجماعات الإسلامية
٢٤٩	المعاصرة من المسألة الحزبية؟
٢٥٧	٤ - تطور في الفكر أم في الممارسة السياسية؟
٢٧٠	٥ - تجارب للمشاركة فُمعت
	٦ - موقف الجماعات الإسلامية الجهادية، ولا سيما في
٢٧٩	مصر
	٧ - الحركة الإسلامية في السودان وأتمودج الحكم
٢٨٢	الإسلامي
٢٨٦	٨ - مواقف مفكرين رافضة للحزبية
٢٨٨	٩ - الجيل الرابع
٢٩٠	١٠ - المواطنة عامة وخاصة
	١١ - وضعية الأحزاب غير الإسلامية في الدولة
٢٩٢	الإسلامية
٢٩٤	١٢ - تعددية في إطار الإجماع
٢٩٦	١٣ - ما هي مهمة الأحزاب في الدولة الإسلامية؟
٣٠٠	سادساً : ضمانات أخرى لمنع الاستبداد
٣٠٦	سابعاً : كيف نفسر ما ظهر من استبداد في تاريخ الإسلام؟
٣٠٩	ثامناً : نظرة عامة على الأحزاب الإسلامية
٣١٠	١ - الحركة الإسلامية والعنف
٣١٢	٢ - مناهج الجماعات الإسلامية
٣١٩	نتائج البحث:
٣١٩	١ - في القسم الأول: حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام
٣٢١	٢ - في القسم الثاني: الحريات السياسية
٣٢٦	٣ - في القسم الثالث: ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية
٣٣٥	الملاحق:
٣٣٥	(١) البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي
٣٣٩	(٢) القانون الأساسي لحركة النهضة في تونس
	(٣) مقتطف من نص داخلي لحركة النهضة
٣٤٩	حول العلاقات الخارجية
٣٥١	(٤) مبادئ الحكم الإسلامي السبعة
	(٥) فصل من كتاب روح الحضارة الإسلامية:
٣٥٢	لماذا تأخر المسلمون؟

٣٥٤	(٦) بيان أصدره المؤلف دفاعاً عن حق الاعتراف القانوني لكل الأحزاب الأردنية
٣٥٧	(٧) مبدأ مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي
٣٦٥	المراجع
٣٧٩	فهرس

تقديم

محمد سليم العوا

سعدت سعادة خاصة حين طلب إليّ أخي المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي أن أقرأ هذا الكتاب في مسودته الأخيرة.

سعدت لأنني أجد دائماً لما يكتبه أخي راشد مذاقاً حلوّاً متميزاً، فيه صدق اللهجة، ودقّة النظر، ورهافة حسّ الكاتب الذي يقدمّ لامته دواءً لعلها بنفسٍ مشفقةٍ على هذه الأمة، حريصة عليها.

وسعدت لأنني أشعر كلما قرأت لأخي راشد بالفرق الكبير بين المفكر المسلم الملتزم الذي يعيش لحركة الإسلام ونهضته، ويعاني ويتحمل - صابراً - ما يلقي دون الوفاء لعقيدته والدعوة إلى دينه، وبين المترفين من حَمَلَةِ القلم الذين يتعامل الواحد منهم مع قضايا الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد تعامله مع زهور البستان الجميلة، يبقى كليل زهرة فيه على عودها، ولكنه يستمتع بجهاها وأريجها، فإن كان دون ذلك أن يُشاك، أو يُعنى بخوض أرض سبخة يصل منها إلى زهرات البستان، فإنه يولي هارباً أياً أن يكلف نفسه أي عناء!!

وشرعت - بهذه المشاعر المسبقة - أقرأ هذا الكتاب، وانتهيت منه، ومشاعري هذه أشد قوة، وأكثر ثباتاً في نفسي مما كانت حين بدأت القراءة.

إن «قضية الحرية» التي خصص الأخ المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي لها هذا الكتاب هي قضية القضايا في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر. وفي كل فصول الكتاب كان انحياز راشد للموقف الإسلامي المؤيد للحرية ضد الاستبداد، وللانطلاق ضد الجمود انحيازاً لا يتجاهله شك، ولا يُجبره لبس ولا غموض.

كان الإسلام - حركة سياسية ونظام حياة - يواجه في تونس وغيرها من بلاد الإسلام، ولا يزال، طعوناً شديدة الوطأة على عقول الشباب والناشئة، تدعي أن الإسلام لا قدرة له

على تنظيم حياة الناس السياسية والاجتماعية، وكانت هذه الطعون، ولا تزال، تُلقى بثقل هجومها على مدى قدرة الإسلام على ضمان الحريات العامة والحريات الفردية، وعلى ضمانات حقوق الأقليات في الدولة الاسلامية، وعلى ما يتيحها الإسلام لأبنائه الملتزمين به من مكنة لدفع الظلم والتسلط على الأفراد والجماعات. وكان النظام الديمقراطي الغربي يُعرض دائماً، ولا يزال، على أنه نقيض الإسلام أو ضده، وعلى أنه النظام المثالي القابل للتطبيق في مواجهة شعارات الإسلاميين التي تستثير المشاعر ولا تصلح للعيش في ظلها - حقيقة - في دنيا الناس.

وكانت هذه الطعون تغفل أمرين:

أولهما: إن النظام الديمقراطي ليس إلا وسيلة لتنظيم تداول السلطة بين الناس، وانه - بما هو تنظيم بشري - قابل دائماً للتعديل والتطوير والتغيير، بل وللإستبدال.

وإن الإسلام في شأن مسائل الحريات والحقوق قد قرّر لأتباعه - بل للناس كافة - المبادئ والقيم الملزمة الثابتة التي طاعتها من طاعة الله عز وجل، وتنبك طريقها من معصيته سبحانه وتعالى. وتركهم وما تصل إليه عقولهم في شأن وسائل تحقيق هذه القيم في حياتهم، والتزام تلك المبادئ في تنظيمها.

وثانيهما: إن الديمقراطية ليست هي «كل» نظام الحياة الغربي، ولكنها جزء من نظام متكامل للاقتصاد والاجتماع والسياسة العامة والحياة الفردية.

وإن للإسلام في كل شأن من هذه الشؤون أمراً ونهياً وإيجاباً وتحريماً وإباحة ومنعاً، وإن وضع هذه الأحكام الاسلامية كلها موضع التطبيق هو الذي يحقق كامل «المشروع الاسلامي» في حياتنا، وعندئذ، وعندئذ فحسب، قد تكون وسيلتنا لتحقيق تداول السلطة وتحديد المسؤولية السياسية هي ذاتها وسيلة النظام الديمقراطي: الانتخابات الحرة.

وهذا هو الذي أشار إليه أخي راشد حين قال في مفتتح كتابه: «إن الديمقراطية لا تتجاوز كونها مكنناً من المكننات، وإن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينها تداخلاً واشتراكاً عظيمين، كما ان التباين والاستدراك عليهما واردان...».

والترفة بين الوسائل والإجراءات، وبين المبادئ والقيم والأفكار، حيث يجوز دائماً الاستفادة من حصيلة تجارب البشر - دون نظر لعقائدهم ومللهم - في الأولى، ويمتنع دائماً التقليد المفضي إلى مخالفة أحكام الإسلام ومبادئه ومقاصده وقيمه، في الثانية، هذه التفرقة واضحة تمام الوضوح في فكر دعاة الاسلام الذين يعبر عن موقفهم أصدق تعبير أخي راشد الغنوشي في ثنايا هذا الكتاب ومباحثه وفصوله.

والهدف من الكتاب، ومن البحث كله «ليس لذة معرفية، بل ثورة اسلامية تقتلع الطواغيت من أرض الله، وتتصر للمستضعفين من الرجال والنساء والشباب، حتى تورق شجرة الحرية والعدل في كل مكان، وقد سقيت بدماء الشهداء، ومداد العلماء». فما أعظم

هذا الغرض، وأنبئ هذه الغاية، وما أسمى هذه الأمنية وأغلاها، وأحراها أن يبذل الغالي والنفس في سبيل تحقيقها.

* * *

وأكثر القضايا التي عرضها الأستاذ راشد الغنوشي في هذا الكتاب لا خلاف فيها بين ما يراه وبين الذي أراه أنا، وبعض هذه القضايا أتيح لي سابقاً أن أنشر رأبي فيها على الناس، في كتب أو بحوث أو مقالات أو محاضرات، وبعضها لم أنشر فيه رأياً بعد، وقليل من القضايا التي يناقشها الكتاب يختلف فيها رأبي عن رأبي أخي راشد.

* * *

وجدارة هذا الكتاب بالقراءة لا تنبع من أهمية موضوعه، ولا من خطورة المسائل التي يتناولها في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر فحسب، وإنما تنبع أيضاً من كونه الحصيلة التي خرج بها أخي المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي من تأمل طويل، تمّ أكثره في سجنه الأول (١٩٨١ - ١٩٨٤)، وتم أقله في شهور اختفائه في صيف عام ١٩٨٦.

وكتبُ المفكرين الحركيين الخالدة كلها كتبت في ظروف دخول المحن والخروج منها، بل لعل حياتهم كلها فترات بين محنة إلى محنة. فإذا كان حصاد المحنة وثمرتها هو مثل هذا الكتاب، ونوع هذا الفكر الحر... فإن هذا دليل - لمن احتاج دليلاً - على أن المحنة تُخفي في طياتها - دائماً - منحة، ودليل على صدق مقولة قدوة المجاهدين الصابرين في العلماء، شيخ الإسلام ابن تيمية: «أنا نفيي سياحة، وسجني خلوة، وقتلي شهادة». فهل ينقم منا شائشونا إلا أن آمننا برينا ليغفر لنا خطايانا؟؟ وهل نملك لهم - مع ضعف قوتنا وقلة حيلتنا - إلا دعاء سلطان العلماء العزيرين عبد السلام «اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد، يعز فيه أهل طاعتك، ويدل فيه أهل معصيتك، وينصر فيه جنك، ويحكم فيه بكتابك وسنة نبيك». اللهم آمين.

وَقَائِعُ الْكِتَابِ

لقد كانت قضية «الحرريات العامة في الدولة الاسلامية» همّ الأعظم الذي استبد بي منذ بدأت الحركة الاسلامية في تونس تتحوّل من مرحلة الدعوة لمبادئ الاسلام في مواجهة الثقافة الوافدة المهيمنة إلى مرحلة التفاعل الواسع مع هموم المجتمع التونسي، والعربي عامة (أي منذ أكثر من عشر سنوات)، وكان أهمها قضية الحرية، ولا تزال. فكان تقديم اجابات واضحة عن التحديات المطروحة على الفكر الاسلامي في بلد مثل تونس، قد ضرب بسهم وافر في التغرب والثقافة، ضرورة معرفية لا بديل عنها للحركة الاسلامية فيها.

ولقد جاءت محنة السجن الأول (من ١٩٨١ إلى ١٩٨٤) منحة عظيمة في هذا الصدد، إذ اقتلعتني من زحمة المشاكل اليومية لأفرغ همّي، بعد أن انقطع الصراخ وتمدت إلى حين السياط، للإجابة عن التحدي. فأمضيت سنتين في استيعاب ما طالته يدي من المراجع المتاحة، حتى إذا نضجت جملة من الأفكار والخيارات الواضحة حول المعضلات المطروحة، واجتمعت من ذلك مادة هذا الكتاب حدث انفراج سياسي على اثر ثورة الخبز ١٩٨٤، فغادرنا السجن تاركين وراءنا حياة التأمل والكتابة للنخرط في الفعل في قيادة الحركة، ولنواجه حملة واسعة من التشكيك في قدرات الإسلام على تنظيم الحياة، وطعناً مركزاً في ما يقدمه من ضمانات للحرريات العامة والخاصة، ومن حقوق للأقليات السياسية والدينية وحقوق للنساء، وما يتيح من امكانيات لدفع الجور، كما أثيرت مسألة الرّدة وعلاقتها بالحرريات الفردية والسياسية. ومقابل هذا التوهين لقدرات الإسلام وما يمثله من أخطار داهية على المدينة، وحرابات الناس الشخصية والعامة، حتى ليغدو عقبة كؤوداً في طريق تقدم الشعوب ونيلها لحقوقها! مقابل ذلك تبرز الديمقراطية الغربية نقيضاً حاداً للإسلام، والصورة المثلى والكاملة والوحيدة للمدينة الراقية. على حين أن ما تحصّل عندي من قناعات راسخة واضحة يتلخّص في أن الديمقراطية ليست مفهوماً بسيطاً، كما يظن، وأنها ولئن قدمت مفاهيم للحرية وأجهزة لتجسيدها وترشيح الإجماع في مجتمع قومي محدود، ويمكن وصفها في

الجملة بأنها «لا بأس بها»، فإنها لا تتجاوز كونها ممكنة من الممكنات، وإن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينها تداخلاً واشتراكاً عظيمين يصلحان أساساً متيناً لتبادل المنافع والتعايش، كما إن التباين والاستدراك عليهما واردان.

وكان على فعلنا اليومي، لكي يكون فاعلاً منافساً عن جدارة، أن يتعزّز أبدأ بالفكر المتجدد في الإسلام، وفي حصيلة الفكر المعاصر، متفاعلاً مع الواقع ومطالبه؛ الأمر الذي فرض عليّ أن أنتزع نفسي مرة أخرى من خضمّ المشاغل اليومية لأفرغ لنفسي، نافضاً الغبار عن وثائق السجن، ولم يكن ذلك يسيراً لولا ما بدا يلوح واضحاً من تصميم على استئصال التئوه الذي مثّله الحركة الإسلامية، فنصحت بالاختفاء طوال صائفة ١٩٨٦، فكانت فرصة ثمينة، وحسبتها الأخيرة من أجل صياغة جملة أفكارية وقناعية وتجارية حول أهم معضلات الفكر الإسلامي التي طالما أرقتني، حتى إذا فرغنا من جني ثمار الحديقة، وبدأت الأغصان تتخفف من الأوراق، كنت أنا أيضاً قد تخففت من حملي، وفرغت من الصياغة، فاجتأني عارم من اللذة والسعادة. لقد كانت لحظة من لحظات «التحقق» الصوفي، فكان حيناً عليّ أن أقضي لحيني، فخرجت من صومعتي وعزلتي مطمئناً، وكأني قد أنجزت ما أتأبى به على الموت، وأستعصي على الفناء. وما عتمت يد الظلم أن تحتطفي، وجرتني بقوة إلى المعتقل، بعد أن رفضت تقديم أي تنازل عن حريتي وحقي، بل واجبي في أن أعلم قومي وأساهم في أداء رسالة المسجد، دوماً حاجة إلى إذن من حاكم. ورغم أن الظالم كان مصمماً أن يفرغ مني نهائياً، فوجد الحكم عليّ بالسجن مدى الحياة شيئاً قليلاً، أمراً بتشكيل هيئة أخرى للمحكمة، ولم تبق إلا أيام معدودات، إلا أن قضاء الله قد سبق قضاءه، فوهبني الله عمراً جديداً، وخرجت من السجن (أيار/ مايو ١٩٨٨) بزخم جديد. وعدت إلى الكتاب مرة أخرى باحثاً عن الظروف المناسبة لتقديمي في الجامعة، فلقد أعدت في الأصل أطروحة للدكتوراه في كلية الشريعة بتونس، ولكن خفلة الزفاف كانت قصيرة جداً هذه المرة، إذ قد تبخرت الآمال بسرعة في ديمقراطية بعض الحكام؛ فالمدرسة واحدة، مدرسة التغرّب والدكتاتورية، وهما وجهان لحقيقة واحدة: العنف والنفاق، وهل من عنف أشد من سلخ شعب عن هويته العربية الإسلامية؟ وهل من سبيل إلى ذلك دون حجر على إرادته السياسية وإفراغ الدولة - نهاية - من كل مضمون، غير كونها جهازاً أميناً معقداً؛ الأمر الذي لم يُجِدْ معه شيئاً تنازلاتنا، بما فيها التنازل عن عنوان حركتنا، وما حملنا عليه أنفسنا من ضروب المرونة والاعتدال نأياً بأنفسنا والبلاد عن العودة إلى المواجهة، وتوفيراً للطاقت أن تبذل في غير مطالب النمو ومواجهة التحديات الكبرى المطروحة على الأمة. ولكن الطبيعة المتأصلة في الانفراد بالسلطة وملاذ الحكم والإشفاق على الحزب الحاكم وشركائه من المنافسة مع حركة شابة ضاربة في أعماق المجتمع وضمائره مستوعبة لتراث الحداثة^(١)، كل ذلك دفع

(١) يمكن الاستفادة في دراسة الحركة الإسلامية في تونس من: محمد عبد الباقي المرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، ورقة قُدمت إلى: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، مكتبة المستقبل العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، =

نظام الأقلية التي أوقعتها حركة الإسلام في مزيد من العزلة إلى تأكيد العزم مرة أخرى على السير إلى النهاية. ومهما كانت التكاليف في خطة الاستئصال، مستنصرة بما يجتاح الأمة في هذه المرحلة بالذات من هوج العواصف، فكان الدعم المالي الواسع، والتعتيم الاعلامي على مأساة شعب؛ فعندنا إلى الصدام منذ أقدمت السلطة على الولوغ في التزييف الواسع لإرادة الشعب (نيسان/ ابريل ١٩٨٩)، فتحيّزت هذه المرة إلى الهجرة والضرب في أرض الغربية والتعرض لمحنها.

ولأن معركتنا في عمقها معركة فكرية فقد صمدت حركتنا أمام محاولات استدراجها إلى العنف، مقدرة أن سلاحها الأمضى في مواجهة مشروع الاستبداد والتغريب قدرتها على الإقناع واستمالة النفوس الطيبة، وتعبئة قوى الشعب بمشروع حضاري يرسّخ أقدامه في أرض الصمود والمقاومة، ويرفع مستوى تحديها مشاريع التبعية والغزو الفكري، حتى تظهر تلك المشاريع على حقيقتها، أن ليس لها رأس مال في معركة الحضارة غير الجهاز، جهاز السلطة وتوظيفه وتخصيصه لمهمة واحدة هي المحافظة عليها وإعادة انتاجها حتى ليتمكن لك أن ترمز للمشروع كله برمز واحد بسيط هو «العصا».

ولأن المعركة، كما ذكرنا، في عمقها معركة حضارية بين الاتجاهات الوطنية والتسلط الدولي على ثوابت أمتنا واستقلالها ومواردها؛ ويمثّل الإسلام وثقافته العربية درع المقاومة ووقودها، فإن استمرار الكفاح على كل الواجهات، وخاصة المواجهة الفكرية وهي كاسحة الألغام ومشاعل الإضاءة ضرورية قاهرة، لا يصرف عنها بل يؤكد لها توالي المحن وتساقط الشهداء واعتقال عشرات الآلاف من أنصار الإسلام والحرية في وطننا وهم يدفعون ضريبة صمودهم في معركة الخليج دفاعاً عن الأمة ومطالبتهم الجادة بالديمقراطية، وإصرارهم على مواصلة حركة التحرر الوطني لإنجاز استقلالنا الثقافي.

إن الفكر أهم قطاعات المعركة الفاعلة. معركتنا مع التخلف بما هو انفصام وانحطاط في الشخصية لأمتنا، وجهل وعطالة وعجز عن اكتشاف وتوظيف للطاقات يجعل أمتنا في منخفض حضاري وسياسي يقوم على رعايته وإعادة انتاجه الاستبداد السياسي والنخبة المتحالفة معه في الداخل والنصير الدولي من الخارج، وذلك رغم أن الديمقراطية تمثل ايدولوجية المتغلب الغربي في هذه المرحلة، كما كان شعار نقل الحضارة إلى المتخلفين شعار الهيمنة في المرحلة السابقة، ولكنه شعار لئن صلح في تقويض البنيان الشيوعي والإتيان عليه، فنقله إلى العالم الاسلامي والعربي منه على وجه الخصوص يشك إلى حد بعيد أن يفرز نفس الشمار، أي الليبرالية، بل الأخرى أن يفك أغلال العملاق المكبّل: الإسلام.

وأياً ما كان الأمر، فإن مهمة الفكر تتأكد يوماً بعد يوم بفعل تواصل البشرية والهيمنة المتصاعدة للغرب وشركائه الصهاينة وعملائه في النظام العربي على الاعلام. . على حواس

١٩٨٧؛ فرانسوا بورذغات، الاسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، وعبد اللطيف الهرماني، «جماعات الاسلام السياسي في المغرب العربي»، الموقف، العدد ١ (تموز/ يوليو - آب/ اغسطس ١٩٩٢).

البشر وأذواقهم وأفكارهم ومناهج حياتهم . فرغم تطور الآلات وتضخم أهمية الاقتصاد ودور الجيوش إلا أن المستقبل للفكر، والتطور الحضاري يتمخض أكثر فأكثر، ويسلم قياده للأقدر على الإبداع والتجذد الفكري والإقناع والحوار.

إن مهمة الفكر في مواجهة العاصفة مزدوجة: فهي من جهة، توسيع أرضية الحوار والتلاقي بين كتائب أمتنا الرافضة التسلط الدولي الصهيوني على مواردنا ومقدساتنا وأفكارنا وأرواحنا، والرافضة، قبل ذلك، الاستبداد الداخلي والعدوان على حقوق الانسان، مهما كانت المبررات والعناوين، والحوار أيضاً والتلاقي في الخارج مع أنصار الحرية وحقوق الانسان وحرية الشعوب، مهما اختلفت مذاهبهم ودياناتهم . . فهم، حيثما كانوا، أصدقائنا في الحاضر والمستقبل . ومن جهة أخرى، العمل على بلورة المشروع الاسلامي المستوعب لثمرات الجهد البشري، متجاوزاً مواطن الفشل والسقوط في الحضارة المعاصرة، ومنعها من سحقتنا وهضمنا . ومنطلقنا هو مبدأ وحدة الأصل، والمصير البشري، واتساع الرحمة الإلهية للبشرية كلها . فالخلاص لن يكون إلا للجميع، أو لن يكون أبداً .

وتزداد الحاجة إلى هذه المساهمة مع اشتداد الهجمة الدولية، وكون هذا المشروع - وبسبب ذلك - هو ما تبقى اليوم من فكرة خارج المنظور الغربي . وما يجري في قطر ما اليوم ليس إلا نموذجاً مصغراً للمعركة الحضارية الشاملة . فلقد انتهى مشروع الحداثة، ولك أن تقول التغريب، في أكثر من بلد عربي إلى اسلام مصيره إلى كفاءة رجل الأمن: أي المهارة في استعمال العصا . وبدأ واضحاً أن ليس لمشروع التحديث المغشوش من بديل مدني حقيقي غير حركة الاسلام وحلقائها من أنصار الهوية والديمقراطية، وليس من حل لهذه المعادلة غير الإمعان في العنف أو الديمقراطية؛ أي الخيار الاسلامي .

ولأن الإسلام هو ما تبقى من الفكرة الحضارية خارج المنظور الغربي بعد سقوط الوجه الشيوعي من الحضارة الغربية فإن المشروع الاسلامي لا يمثل فقط أملاً للعرب والمسلمين في اجتماع صفهم وتعبئة طاقاتهم للإبداع، وتخليص إرادتهم من الاستبداد، وتوظيف مواردهم البشرية والروحية في تحرير فلسطين: قضيتهم المركزية بعد أن استسلمت أمام التسلط الدولي، وخنعت كل أو جلّ الايديولوجيات، بل الخطب أجل من ذلك . فإن نهضة الإسلام بهذا المنظور التحرري الانساني تمثل أيضاً، بل أساساً، أملاً للشعوب غير المسلمة، بما فيها الشعوب الغربية، أملاً في امتداد الحضارة وتأنيسها بعد أن توحشت تقنياتها وسياساتها في ظل الفلسفة المادية التي قامت على أساسها الحضارة المعاصرة، وانغرت سمومها في جذور النهضة العربية الحديثة . . فولدت عقيدة . إن الإسلام وحده قادر على أن يقدم الأمل والشفاء والسعادة في الدارين لعشرات، بل مئات من ملايين اليائسين في العالم، قد عظم بنابه حتى أدماهم، ورمى بهم في لجج الشقاء . . الجوع والمرض والأوبئة الجنسية الفتاكة، والقلق، والعزلة، وانقياس الأسرة، والحروب الطاحنة، والخوف منها، والتمييز الديني والعنصري، والاستبداد السياسي، والتعذيب الوحشي، والتطهير العرقي، واحتمال حرب الكتل ضد الكتل .

إن أملنا العظيم في أن يوفق هذا الجهد الشخصي المتواضع في تذليل بعض العقبات من طريق نهضة أمتنا، وتحريك سواكنها للتأمل والفعل «وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب»^(١) صدق الله العظيم.

ورغم أن ما ورد في الكتاب موقف شخصي، لا يحمل تبعاته أحد غير المؤلف، إلا أنه قد غدا خلال التحرك به في أوسع الساحات الإسلامية وأضيقتها داخل تونس وخارجها، ليس معروفاً فحسب، بل أزعج أنه يجد قبولاً متزايداً، ويجمع حوله قطاعاً واسعاً من الشباب الإسلامي الواعد والفعاليات الإسلامية على مختلف ساحات العمل الإسلامي.

ولم يكن في خطة المؤلف أن يقدم منظوراً وبرنامجاً لحزب إسلامي أو دولة إسلامية.
فذلك شأو أبعد من هذا الجهد^(٢)، وإنما جلّ مطلبه السعي إلى إدارة الحوار داخل الصف الإسلامي - أساساً - وحتى خارجه. وقد يمتد الحوار فيشمل أنصار الحرية في كل مكان، والمتتبعين بإخلاص اتجاهات التطور في الفكر الإسلامي. . . إدارة الحوار حول عدد من القضايا والمعضلات المطروحة في الساحة الإسلامية، وهي على نحو آخر، بسبب طبيعتها الإنسانية، مطروحة على أكثر من أهل دين ومذهب.

وحسبي أن أضيء شمعة في درب «تونس الحبيبة الشهيدة» ضحية تحديث مغشوش ونخبة مفتونة، هلعة من صحوة الإسلام على امتيازاتها ومن أعمالها. حسبي أن أنهض بقسط من شرف وتبعة الانتهاء إلى أمة العرب والمسلمين والإنسانية؛ فأسهم ولو بنزر يسير في التخفيف من معاناة المعذنين في الأرض بتجديد طاقات المقاومة، وإدارة الحوار، وترسيخ قيم الحرية، وتكريم الإنسان، وتقديس حقوقه، ومنها وأساسها حقّه في المشاركة في السلطة وقوامة الشعب على حكّامه، وتعبئة كل الطاقات الخيرة للكفاح ضد الاستبداد والمستبدين من كل ملّة ودين. فذلك جذر البلاء وعماده وتاجه. . . فأول الإسلام كفر بالطاغوت، ثم يفتح الباب للإيمان بالله وتكريم الإنسان «فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى»^(٣)، ولذلك كان أجل تعريف يلخص الإسلام أنه «ثورة تحررية شاملة».

(٢) القرآن الكريم، «سورة هود»، الآية ٨٨.

(٣) والمؤلف لا ينظر إلى المرحلة التي تعيشها تونس والبلاد المماثلة. إنها مرحلة استقرار تسمح بالتنافس بين مختلف البدائل والبرامج المرشحة للحكم، ولا هي مرحلة الصراع بين الدولة العلمانية والدولة الإسلامية. فتلك أيضاً مرحلة متقدمة من الصراع؛ فنحن في حال أشبه ما يكون بمرحلة الكفاح التحريري ضد الاستعمار. وحركتنا اليوم أشد، وضحاياها أكثر، ودور الفكر فيها أعظم لكشف الأعداء المستترين بالوطنية والعروبة، وحتى الإسلام وهم الوكلاء الدوليون. إن الصراع بين أن نكون أو لا نكون، بين أنصار الدولة الوطنية الديمقراطية وحماة الدولة الاستبدادية التابعة، بين أنصار مواصلة حركة التحرر الوطني حتى نفضي إلى استقلال حضاري تام وبين الناكسين على الأعقاب.

وقبل أن نبني دولتنا الوطنية الديمقراطية التي توفر لكل مواطن حدّ الكفاية من حقوقه كمواطن وإنسان فيطمئن إلى وجوده ومصيره وأسرته، فيشارك بالتفكير والعمل في الشؤون العامة، وتنضج الخيارات والأطروحات، وتتبلور البدائل، وينفسح المجال للاختيار الحر وتحكيم الشعب، والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع. قبل ذلك لا مجال لأي جدل هامشي.

(٤) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

فإن أنا نلت شيئاً من التوفيق في الكشف عن رحمة الإسلام وعدالته وثورته التحررية الشاملة، فذلك مئة من الله . . رغم أن هذا العمل قد مضت عليه، محرراً، خمس سنوات، حال الاستبداد بينه وبين أن يرى النور . حتى خرج على هذه الصورة بعد تعديلات بسيطة، وكان يمكن إعادة النظر في قليله أو الكثير. وإن خائني التوفيق، فحسبي أني أردت الخير لشعبي وأمتي والإنسانية الحائرة المعذبة، وليس على القارئ الكريم في كل الأحوال إلا أن يتسلح بروح النصح والتحرر والايجابية حتى يندرج في: «الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب»^(٥). وإني متنازل سلفاً عن كل ما ثبت خطؤه بدليل من النقل أو العقل والتجربة، بريء منه.

كما لا يفوتني أن أشكر كل السادة الذين أعانوني بالنصح والتقويم، وخاصة من خبراء مركز دراسات الوحدة العربية، أو بالنصح والتفضل بتقديم الكتاب، أعني أخي وصديقي وأستاذي د. محمد سليم العوا، أو الأخوة الذين تفضلوا بإثراء بعض أجزاء الكتاب أو مراجعته، وبالذات: شيخنا العلامة د. محمود أبو السعود، والأخ الدكتور أحمد المناعي، والأخ محمد النوري، فإليهم جميعاً خالص الشكر والتقدير، كما لا يفوتني أن أسجل خالص شكري، وامتناني لكل من ساعدني في إخراج هذا الجهد، ولا سيما الأخوين لطفي زيتون، والمختار البدري، والأخت سلوى المهيري، فقد بذلوا جهداً معتبراً، جازاهم الله كل خير. والله الفضل والمئة.

لندن في ١١/١٢/١٩٩٢

(٥) المصدر نفسه، «سورة الزمر»، الآية ١٨.

تمهيد

يعتبر مبحث الحريات العامة من أهم مباحث القانون الدستوري الذي يعدّ بدوره أبا القوانين^(١).

ويهتم مبحث الحريات العامة بالحريات الأساسية التي يخولها الدستور للمواطن، ويصونها له ضد التجاوزات ومختلف ضروب التعسف التي قد يتعرض لها، سواء من قِبَل الأفراد أو السلطة، كما تشير الحريات العامة إلى مجموع الحقوق الأساسية والفردية والجماعية للإنسان والمواطن في الدولة.

ولأن الإنسان كائن ميتافيزيقي - قال الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢)، فلإن حقوقه وواجباته، أي القوانين المنظمة لعلاقاته ومسالكه لا تستبين ولا تتأسس إلا في إطار عام من تصوّره لنفسه وللكون والحياة. من هنا حتمّ بحث الحريات العامة في الإسلام تناول مفهوم الإنسان والحرة في الإسلام.

ولأن الإنسان اجتماعي بطبعه على نحو لا تتصور معه قيمة للإنسان وسلوكه إلا ضمن حياة اجتماعية منظمّة، وجب تناول الحريات في الإسلام ضمن تصور الإسلام للدولة ومفاهيمها الأساسية كالشورى والبيعة... الخ.

ولأن الإنسان - وإن يكن مسلماً - إلا أنه خطّاء جهول ظلوم، لا سيما إذا كان صاحب

(١) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣١.

سلطة. فما هي الضمانات الأساسية التي يوقرها الإسلام لصيانة الحريات العامة، ومقاومة الجور في إطار الدولة الإسلامية؟

تلکم هي القضايا الثلاث التي يسعى هذا البحث إلى تجليتها: الحريات العامة في الإسلام - مبادئ الدولة الإسلامية - ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية.

١ - خطة البحث

أ - إن البحث في الحريات العامة جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة وترباط أجزائه من عقائد وشرائع وشعائر وأخلاقيات ومقاصد على نحو لا يقبل التجزئة، وهذه المسألة ننطلق منها كمسألة لأنها قد حسمت لدى كل المعنيين بالفكر الإسلامي، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، بعد أن انقشع ما أثير حولها من ضباب في النصف الأول من هذا القرن المسيحي على يد خصوم الإسلام الحاقدين أو الجاهلين: قادة الغارة على العالم الإسلامي من مستشرقين ومبشرين، فتأثرت بهم طائفة من أبناء المسلمين، خاصة ممن خضعوا لمناهج التعليم الغربي وحتى من خريجي المعاهد الدينية، وإن كان معظم هؤلاء قد تاب إلى رشده، واعترف بخطئه^(٣).

ولعلّه مما ساهم مساهمة فعّالة في طي صفحة جدل الضياع حول مدى أصالة الدولة في الإسلام ما منيت به التيارات التغريبية بمختلف أنواعها من انحسار بفعل هزائمها المتكررة مقابل الانطلاقة السريعة للصحو الإسلامية وتوسع المد الإسلامي واستقطابه المتزايد للفكر

(٣) من أولئك المفكرين الذين انتقدوا كتابتهم المتغربة السابقة، محمد حسين هيكل وخالد محمد خالد الذي أعلن على الملأ توبته في جراءة تليق بأمثاله من العلماء المصلحين، حيث أكد بعد أن كشف عن المؤثرات الغربية التي أوقعته في الخطأ، وإن الإسلام دين نظام، ولعلنا لا نجد ديناً ولا نظرية تتطلب طبيعتها قيام الدولة كما نجد ذلك في الإسلام». انظر: خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١)، المقدمة، ص ٢٤.

ولقد عرض محمد عبادة لحركة تراجع رموز العلمانية المصرية عن مواقفهم وتوبتهم وندمهم. ومن ذكرهم الشيخ علي عبد الرازق الذي تبنى العلمانية سنة ١٩٢٥ وعاد سنة ١٩٥١ ليعلن توبته في مقال له نشر في مجلة السياسة (أيار/ مايو ١٩٥١). انظر كتاب: محمد عبادة، الإسلام والسياسة.

وفي كتاب عبادة النص الكامل، وكذلك تراجع طه حسين عن العلمانية بعد أن يدافع عن علي عبد الرازق، قال عندما كان عضواً في لجنة وضع الدستور سنة ١٩٥٣: «يجب أن ينص الدستور على ألا يصدر قانون مخالف للقرآن». وكذا تراجع وتاب توبة نصوحاً محمد حسين هيكل فدافع في كتابيه عن الإسلام كدين ودولة. انظر: محمد حسين هيكل: حياة محمد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ومنزل الوحي (القاهرة: ١٩٣٧). وتاب محمد عبادة ذاته وأصبح أشد المدافعين عن الإسلام ودولته في وجه العلمانية، ونحن نتنظر أبواب علمانية عارمة صوب الإسلام بعد سقوط الشيوعية وبيروز الإسلام أكثر من أي وقت مضى، قوة مقاومة في وجه الفساد الداخلي والكيدي الخارجي.

ولآمال الجماهير في التحرر والتطهر ومواجهة التحدي الغربي والتصدي لهجمة الامبريالية ورأس حربتها اسرائيل وعمالقتها في المنطقة، وقد تدعّم هذا المدّ خاصة بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران، واندلاع الثورة الافغانية، وما أنجزناه من تمهّد للكبرى الامبريالي الأمريكي والروسي، وبعده تنامي المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية، وإقامة الحكم الاسلامي^(٤). فكانت حجة الواقع أبلغ من كل جدل في الرد على دعاوى العلمانيين، وفي التأكيد على أن الاسلام دين ودولة، أو دين الدولة بعدد من أبعاده. هذا دون الغرض من قيمة الجهود الكبرى والمباركة التي بذلها علماء الإسلام ومفكروه في التصدي لتيار العلمانية ودحضه بحجة المنطق، وفي تجلية معالم النظام الاسلامي والدولة الاسلامية في سائر المجالات. وفي هذا الصدد كانت جهود علماء مصر، وتليها جهود علماء باكستان في الطليعة، جازاهم الله عن الاسلام وأهله كل خير.

ب - إذا كان الاسلام قد اكتفى في مسألة تنظيم الدولة بتقعيد جملة من القواعد، والتأكيد على جملة من المقاصد غير عامد إلى التقنين التفصيلي إلا في نطاق ضيق، تاركاً للعقل المسلم مجالات واسعة للتفاعل مع اختلاف وتنوع ظروف الزمان والمكان، الأمر الذي ينتج منه تنوع في صور الحكم الاسلامي، فإن على الباحث في النظام الاسلامي أن يتنبه دوماً إلى ضرورة التمييز في التجربة التاريخية للحكم الاسلامي - سواء على صعيد الفكر أو الممارسة - بين الأصول الثابتة في الكتاب والسنة، وبين ما أثمرته تلك الأصول متفاعلة مع ظروف الزمان والمكان من تجارب وتصورات واجتهادات، إذ ليس ملزماً للباحث في النظام الاسلامي غير تلك الأصول الثابتة وتلك هي الشريعة. أما التاريخ الاسلامي بما أثمره من تجارب في الحكم ومن اجتهادات في الفقه فليس له من قيمة غير قيمة الاعتبار والاستئناس والاستنباس. إن تلك الأصول القطعية لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنة التشريعية بنصوص واضحة المعنى، قطعية السند^(٥).

ج - إذا كانت السياسة الشرعية تهدف إلى إقامة العدل ومطاردة الجور، وكان الاسلام كما ذكرنا قد اكتفى في شؤون الحكم - غالباً - بتقعيد الكليات ثقة بعقل الانسان وتأسيساً لحريته وتحقيقاً لخلود الاسلام وصلاحه لكل زمان ومكان، كان من الطبيعي أن تتفتح

(٤) ورد في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١ (تونس)، أن من مهام هذه الحركة المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، ومن وسائل ذلك «بلورة وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الاسلامي».

(٥) ذهب الباحث الدستوري المصري الكبير عبد الحميد متولي إلى اشتراط أكثر من راو لقبول مادة الحديث في مباحث القانون الدستوري وذلك في كتابه: أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة؛ الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).
وذهب إلى أشد من ذلك حسن الترابي في أبحاثه الأصولية فاشتراط التواتر، ومن القدامى نذكر الإمام الغزالي إذ ذهب إلى «أن الدماء لا تثبت بأحاديث الأحاد». انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: [د. ن.، د. ت.]).

السياسة الشرعية على كل التراث البشري في الفكر السياسي تفيد منه أشكالاً ووسائل تتساق مع مقاصد الإسلام وقيمه ولا تتناقض مع مقصده الأعظم في إقامة العدل، ولا تتقاطع مع حكم جزئي منصوص عليه. فعمل حين أنه لا يليق بالباحث المسلم في النظام الإسلامي أن يقف موقف المأخوذ المنبهر أمام أي ابداع حضاري يحطب منه، كحاطب ليل حلوه ومزّه، ما يليق به في الآن نفسه أن يتحرج أو يستنكف من الأخذ بكل حكمة تفتق عنها عقل بشري، وأثبتت جدواها تجربة حضارية، حتى يندرج في سلك أولي الألباب «الذين يستمون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب»^(٦)، ولقد غدت في الأدبيات الإسلامية شائعة كلمات نورانية لامعة للعلامة السلفي ابن القيم في أن «السياسة الشرعية مدارها العدل، ولو لم ينص عليه وحى، ذلك أن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقيسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت إمارات الحق وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه»^(٧) وعرف السياسة بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى، فأبي طريق استخراجها بالعدل فهي من الدين». ويحسن التذكير بكلمات رائعة أسبق منها لحكيمنا المغربي أبي الوليد ابن رشد ١١٨٩/٥٨٥م في تأكيده على ضرورة الإفادة من خلاصة التجارب البشرية بقطع النظر عن ملل أصحابها، إذ الحكمة هي الأخت الرضية للشريعة^(٨).

أما إذا تجاوز الأمر الأشكال والوسائل والإجراءات، وتعلق بعالم الأفكار والقيم، فإن موقف الشك والتثبت في زمن التبعية والاستلحاق الحضاري الذي تعيشه أمتنا هو الموقف المناسب والضروري مع حضارة المتغلب، وفي هذا الصدد لا غيره، ترد توجيهات الإسلام في الحرص على مخالفة الكفار حتى عدّ شيخ الإسلام ذلك مقصداً من مقاصد الشريعة^(٩).

د- في علاجنا إشكاليات الحرية في النظام الإسلامي، سنحاول جهدنا وضع كل إشكالية في إطار الواقع القائم، ثم نعمد إلى إيراد النصوص والسوابق التاريخية ومختلف وجهات نظر علماء الإسلام ومدارس الفكر عامة، مرجحين ما استقام لنا الدليل وترجحت

(٦) القرآن الكريم، «سورة الزمر»، الآية ١٨.

(٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ١٥ - ١٦.

(٨) انظر رسالته الشهيرة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، فلسفة ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨)، ومحمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ص ٢٨.

(٩) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٨٢هـ/١٣٢٧م): «إن الشارع أمر بمخالفة المشركين مطلقاً، وإن حسن المخالفة أمر مقصود للشارع... فقد تبين أن نفس مخالفتهم أمر مقصود للشارع في الجملة». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (القاهرة: ١٩٦٩)، ص ٥٧ - ٥٩.

ونحن لا نسلم لشيخ الإسلام أن هذا النهي مطلق وإنما في ما يخالف شريعتنا وإلا وقعنا في الحرج وحتى الاستحالة أيضاً.

المصلحة موقف جمهور العلماء الاسلاميين، محاولين ألا تأخذنا سنة غفلة عن الواقع الاسلامي الذي ينتزل فيه هذا الخطاب كأداة من أدوات تغييره وترشيده ومعالجة مشكلاته. إذ ليس رائدنا لذة معرفية بل ثورة اسلامية تقتلع الطواغيت والتبعية من أرض الله وتتصر للمستضعفين من الرجال والنساء والشباب حتى تورف شجرة الحرية والعدل في كل مكان، وقد سقيت بدماء الشهداء ومداد العلماء. إننا نريد تفصيل بعض الشيء لما أجهلناه^(١٠) وقد تهيأت حركة الاسلام بكسبها المتجدد المبارك على صعيد الكفاح السياسي والاجتماعي والثقافي من أجل الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الانسان، تهيأت إلى طور جديد من البلاء والعطاء على طريق البناء الاسلامي الجديد. . . الأمر الذي يقتضي ريادات فكرية متجددة.

هـ - إن هذا البحث ليست وجهته تجلية صورة النظام السياسي الاسلامي عامة، وإنما تقديم تصور على أكثر ما يمكن من الوضوح لوضع الحريات العامة والخاصة وحقوق الانسان في الدولة الاسلامية كما تجلّت للمؤلف عبر سني معاناته، مجردة عن أي وصف له آخر غير صفته الشخصية، وبالله التوفيق.

٢ - حقيقة المشكل السياسي

الناس مفطورون على الاجتماع بسبب ما هم عليه من عجز طبيعي عن استقلال الواحد منهم بأمر تحصيل قوته وحفظ بقائه، فضلاً عن ترقّيه. واجتماعهم يقتضي وجود سلطة فيهم توزع بعضهم عن بعض. ولكن ألا يمكن أن تشكل هذه السلطة خطراً حقيقياً على قيمة أساسية في حياة الانسان؛ أعني حريته؟ فكيف السبيل إلى منع الجور؟

وإذا كان وجود السلطة في الجماعة يقسمها إلى حاكم ومحكوم، وأمر ومطيع، فعلى أي أساس تقوم هذه العلاقة، ولأي قانون تخضع؟

وإذا كان من مهام السلطة الدفاع عن الجماعة ضد أعدائها وحفظ الانسجام والتوافق داخلها، فكيف تتم وحدة الجماعة والمحافظة على أمنها دون مساس بالحقوق الخاصة والعامة، طالما أن السلطة تميل بطبيعتها إلى التوسع والهيمنة؟ فما العلاقة بين الخاص والعام، وكيف تصان الحياة الخاصة للفرد في ظل الدولة؟ «إن المشكل السياسي هو مشكل شعب في مواجهة سلطة^(١١)». تلك هي، في صياغة أخرى، الإشكاليات التي يطرحها الفكر السياسي، والتي سنحاول تناولها من خلال المحاور التفصيلية السابقة.

(١٠) المقصود بما ورد في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١، من استهدافها المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، وإن من وسائل ذلك بلورة صورة معاصرة لنظام الحكم الاسلامي.

(١١) الكيالي [وأخرون]، موسوعة السياسة، ج ٢.

القِسْمُ الْأَوَّلُ

حقوق الأبناء وعمرانهم في الإسلام

الفصل الأول

حول مفاهيم الحرّية في الغرب

ليس المجال هنا، بحثاً فلسفياً حول مفهوم الحرية، فإن مثل هذا البحث العقلاني في ماهية الحرية للبرهنة على وجودها لم يكد ينتهي غالباً إلا إلى نفيها واعتبارها وهماً شأن البحث في ماهية الانسان أو عقله أو روحه، ليس من شأنه إلا الإفضاء إلى العجز والتردي في الخلط والتناقض، وما لا طائل وراءه بسبب عدم تأهل أدواتنا المعرفية لإدراك الماهيات^(١). وحتى في الحالات التي خيّل فيها لبعض التيارات الفلسفية أنها تمكّنت فلسفياً من الوصول إلى نتائج ايجابية في بحثها الحرية من خلال انصرافها عن البحث العقلي المجرد والتركيز على الحالات الوجدانية والأفعال الحرّة فقد كانت الروح العدمية هي المسيطرة غالباً على تلك الفلسفات، حيث صوّرت الانسان الحر كائناً معزولاً قلّقاً محطماً، لا يرى سبيلاً إلى حرّيته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشدّه إلى غيره... مما لم يبق معه معنى لوجوده الحر غير الانتحار والعبث^(٢).

(١) أكدت أبحاث الفيلسوف الألماني كانط، ومن قبله بوقت طويل أبحاث ابن خلدون عجز العقل عن ادراك حقائق الأشياء، ودعوتها إلى قصر عمله على عالم الظواهر. انظر:

Emanuel Kant, *Critique de la raison pure*, préface de Ch. Serrus (Paris: Presses universitaires de France, 1971), et

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).

(٢) تمثّل الوجودية الملحدة مع سارتر وكامو خير نموذج لهذه الحرية العدمية، ويحلّل الفيلسوف الكبير روجيه غارودي - بحكمته الواسعة ظاهرة العزلة هذه التي يعيشها الانسان المعاصر، فيقول: «والانسان في مجتمعاتنا الأوروبية محكوم عليه بالعزلة والانفراد عن باقي الناس بفرادانية لا تزال تتفاقم منذ عصر الفاشيين حتى الانحطاط الأخير للجياهير المنعزلة بسبب اتساع المنافسات». انظر: روجيه غارودي، وصول الإسلام (بيروت: الدار العلمية).

غير أن البحث في الحرية ما لبث أن غادر الميتافيزيقا واتجه إلى مجالات تمكن فيها الرؤيا بشكل أوضح مثل المجال الأخلاقي والقانوني والسياسي، فانصب البحث على علاقة الانسان بالمؤسسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... أي على جملة حقوقه... وأصبح الحديث عن الحريات بالجمع بدل المفهوم الفلسفي «الحرية». لقد غدت الحرية بذلك هدفاً لنضال الشعوب المستضعفة والطبقات المضطهدة والضحايا الطيبة أكثر منها مادة لتأملات المفكرين، اللهم إلا أن يكونوا مفكرين سياسيين وقانونيين يضبطون مجالات الحرية في إعلاناتهم لحقوق الانسان وفي الدساتير ولدى حديثهم عن نشأة الدولة... وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضمانها للمواطن حتى يحقق شخصيته المادية والمعنوية، ويشارك في إدارة الشؤون العامة، ويحدد مصيره بعيداً عن كل إكراه من خلال امتلاكه لجملة من الامكانيات أو القوى أو الحقوق، مثل حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير والاجتماع والعمل والتنقل والعبادة والتملك... مما طفحت به إعلانات حقوق الانسان منذ القرن الثامن عشر وحتى هذا القرن حيث غدت الوثيقة المنعوتة بالعالمية لحقوق الانسان تمثل انجيل الحريات العامة التي تنهل من ينبوعها وتُحلي بها دساتيرها معظم دول العالم كشهادة على انتابها إلى عالم الحريات والديمقراطية.

تقويم: ولقد أخذ على جملة هذه الحقوق أو الحريات بأنها شكلية أو سلبية تعطي الانسان امكانيات نظرية دون أن تمكنه من وسائل بلوغها أو تحميه من القهر. من حقه أن يفكر ويعبر ويمتلك، ويتنقل، ولكن أتي له ذلك طالما أن الثقافة والثروة والسلطة تحتازها فئة محدودة من المواطنين المساوين له نظرياً في تلك الحقوق؟

ويؤكد هذا النقد هجومه على هذه الحريات التي كثيراً ما تنعت بأنها برجوازية من خلال التذكير بالملابسات التاريخية التي حفت بولادة هذه الإعلانات العامة لحقوق الانسان والمواطن، وتتعلق أساساً بالصراع الذي دار بين الطبقة الجديدة (التجار وأرباب الصناعة) من جهة وملوك الإقطاع والكنيسة من جهة أخرى، فاناسب مصالح الطبقة الجديدة المناهضة بحقوق للإنسان مستمدة من طبيعته كإنسان لا سلطان عليه لملك أو رجل دين أو إله... كما ناسب إزالة سلطان الكنيسة الدعوة إلى أوطان قومية تقوم فيها المواطنة على أساس لا صلة له بالدين إن لم يكن مناوئاً له... وأن تزال جملة الحواجز التي فرضتها الطبقات القديمة على أعمال التجارة والصناعة، حتى أن برتراند راسل الفيلسوف الشهير عرّف الحرية بأنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات^(٣). والدولة نفسها في هذه الرؤيا، كما سنرى، ليست سوى شركة أنشأها الأفراد لصيانة تلك الحقوق والحريات، الأمر الذي يجعل طرح قضية الحرية على هذا النحو «ينطوي على نظرة فردية هي في جوهرها سلبية تماماً، إنها النظرة التي

(٣) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٤٤.

بكل ما تحمله من التقليد الليبرالي لا ترى في الحرية إلا امكانية مقاومة الفرد لمتطلبات الجماعة أو امكانية بقاءه بعيداً عن متناول السلطة^(٤)، أي جورها.

إن تصور الفعل الحر على أنه الفعل الخالي من الإكراه يؤكد الطبيعة السلبية الميكانيكية للحرية الفردية. ذلك أن عوائق الإرادة الحرة ليست كلها خارجية، فمنها ما هو ذاتي - ولعله الأهم - سواء كان عائداً إلى سيطرة الاندفاعات والنزوات أو إلى غياب الوعي ونقص المعرفة، فضلاً عن أن الإكراه يمكن أن يتخذ صوراً شتى قد تبلغ من الدقة والدهاء والخفاء في ممارسة عمله انعدام شعور الضحية، وهو ما يحصل فعلاً في مجتمعات الديمقراطية الشرقية والغربية من سيطرة للدولة أو للمؤسسات الرأسمالية على أدوات الاتصال والتعليم والتثقيف، مما يجعل لها نفوذاً عظيماً على عقول الجماهير وتكييف أذواقها، بما يكفل الأمن وإدارة اللعبة السياسية في الإطار المحدد لها. وليست الحملة العالمية التي تديرها المؤسسات الأمريكية وأتباعها هذه الأيام على ما تسميه الخطر الأصولي بما مكّنها من نحت أو حفر صورة موحدة محدّدة المعالم في الرأي العام الغربي وحتى العالمي للعربي والمسلم على أنه إرهابي متوحش خطر على الحضارة، إلا مثلاً واحداً على أساليب الإكراه المعاصر التي تمارسها الدولة الحارسة للميثاق العالمي لحقوق الإنسان!! الأمر الذي يؤكد شكلائية وسلبية وخواء الحرية العامة في غياب أساس فكري متين ثابت يقوم عليه البناء العام للحرية ولحقوق الإنسان... تسنده ضمانات اجتماعية. ورغم أن الرأسماليين اضطروا مدفوعين بهاجس الثورة الاشتراكية وضغوط الحركة النقابية إلى أن يكسوا موافق حقوق الإنسان بما يستر العورة من الضمانات الاجتماعية بالقياس إلى ما هم فيه مترفون من العيش، فإنه طالما بقيت موازين القوى هي المحدد للحقوق والحرية رغم التشدّد بالحقوق الطبيعية، فليس هناك ما يمنع من التراجع عن تلك التنازلات في صورة تغير موازين القوى لصالح المترفين والصقور - وذلك ما شرع في التحقق فعلاً - بفعل انحسار المد الماركسي ونفوذ النقابات.

ويبقى النقد الماركسي - على قدر اصابته في تعرية الحريات والحقوق والديمقراطية الغربية - نقداً جوهره الهدم والنفاق. فقد تركّز نقده الحريات الفردية على شكلايتها بسبب عريها عن ضمانات التحقق، وهي أساساً في نظره احتياز الثروة في يد الرأسماليين، الأمر الذي يجعل آلة الدولة في خدمة مصالحهم، وأنه لا سبيل إلى الحريات السياسية طالما لم تنتزع الملكية الخاصة، وتنتقل إلى الجماعة، وتسقط بتلقائية عمجية كل أسباب الاستعباد بل تسقط الدولة ذاتها وتتلأشى لانعدام مبرر وجودها، وهو القمع خدمة للملكية الخاصة، بينما الذي حدث، وكان ينبغي أن يحدث وقد تحققت مقدمات الحلم أو «الأثوبيا» بانتزاع الملكية من أيدي الرأسماليين والاقطاعيين منذ ما يزيد على نصف قرن... الذي حدث أنه ولئن تحقق للسوفيات وأمثالهم نسبياً إطعام الجائعين، وتحقيق الحد الأدنى في أمثل الحالات من ضمانات البقاء، فلقد كان الثمن الذي دفعته تلك الشعوب من أرواحها وحرّياتها وكرامتها باهظاً...

(٤) جان وليام لايبار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، ط ٣ (باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ١٠٤.

إذ السلطة لم تتلاش ولا هي انجهدت في طريق التواري، بل قد عظمت وتضخمت وأحاطت بالفرد المسكين من كل جانب، كيف لا وقد احتكرت وسائل البطش والإغواء: السلطة والثروة والإعلام والثقافة دون منازع؟ الأمر الذي هباً لها المجال فسيحاً لفرض نظريتها في الحرية. ولك أن تقول في الاستبداد والاحتكك^(٥). وذلك ما يكشف على أن السند الأساسي للحرية السياسية الاجتماعية في الغرب الرأسمالي أو الاشتراكي ليس الإيمان بالإنسان فرداً أو جماعة كقيمة مطلقة تمثل مصدراً لحقوق وحرية، فكل ما حُبر في ذلك لا يعدو حلماً رومنطيقياً لما سمي بعصر النهضة الأوروبية. إن الفكر الغربي في جوهره لا يقر بغير المادة وحركتها - مما يجعل هذا الكائن المسمى انساناً لا يعدو أن يكون لحظة متقدمة في حركة تطور المادة... إنه ظاهرة - وليس ماهية^(٦). والنتيجة أن المحدد الأساسي بل الوحيد للحرية والحقوق لا الله ولا الطبيعة الانسانية ولا الحق الأزلي - كما ذكر انغلز Engles - إنما هو إله آخر يسمي موازين القوى... القوة والسيطرة، الثروة... ذلك معبود الغرب ومصدر قيمه. وعنا يحاول المستضعفون والمعذبون في الأرض أن يقنعوا جلاذيمهم بمختلف أسائهم أن يجودوا عليهم - باسم الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ومختلف المواثيق الدولية وبيانات الأمميات - ببعض حق. فكل ذلك محض خداع النفس. السبيل الوحيدة التي يفقهونها: موازين القوى، وهي اليوم لصالحهم، ولكنها قابلة للتعديل^(٧). وليس في هذا بخس للجهود التي تبذلها القوى الحرة والمنظمات الانسانية في الغرب لصالح ضحايا القمع، بل إن تقديرنا لها كمسلمين عظيم، ونحن وإياها في جبهة واحدة ضد قوى الهيمنة في بلادهم، وبلادنا، ولكن تأثيرها في البيئات الغربية لا يزال محدوداً، وموازن القوى ليست بعد لصالحها.

وحتى في اللحظات التي يقر فيها الغربي للإنسان بحقوق ويهب للدفاع عنها، ويعقد المجالس والهيئات القضائية والإدارية والاعلامية والاقتصادية لصيانتها، ويثور لانتهاكها، فهو يكذب. فما يدعوه بالإنسان ليس هو غير المواطن. تكذب دساتير الغرب وتناقض إذ تدبج توطئاتها بما تسميه وهماً أو خداعاً لحقوق الانسان أو المواطن. إن كلمة انسان هنا محشورة حشراً في غير موقعها، حشر السليم في الأجر، إلا أن يضاف إليها الفرنسي أو الانكليزي أو الغربي عامة، أي المواطن وهو سقوط في التكرار المضلل. وحتى هذا الإنسان المواطن لا يحمل تكريماً في ذاته، لأنه انسان، وإنما تكريمه في انتائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معين اسمه «الوطن» أو «الطبقة» أو «الجنس الأوروبي»، «إن الإنسان في ما يسمي بعلوم الإنسان في الغرب مجرد ذرة اجتماعية، وليس حقيقة متعالية متفردة بخصوصيات أخلاقية. فليس للإنسان طبيعة، وإنما له تاريخ،

(٥) توعد الشيطان آدم وذريته في صورة التمكّن منه قائلاً «لاحتكن ذريته إلا قليلاً»، وقد ورد في التفسير: لاستولين عليهم بالإغواء. انظر: محمد حسن الحمصي، تفسير مفردات القرآن، ص ٢٨٩.
(٦) انظر الدراسة الجيدة المتأنيبة التي قام بها محسن الميلي للفكر الغربي، في: محسن الميلي، العلبانية أو فلسفة موت الانسان (ترطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦).

(٧) الغرب المقصود هو هذه الفلسفة المادية وما تولّد عنها من علاقات تقوم على القوة والمنفعة والرفاه، ومن نظام دولي يقوم على الهيمنة ونهب خيرات الضعفاء وتدمير ثقافتهم، ولا يعني عامة الشعوب الغربية، فهي الأخرى الضحية الأولى لتلك الفلسفة والقيم والتنظيات والشركات القهرية.

ففي الإنسان لا توجد دوافع نفسية ثابتة، اللهم إلا دافع الجنس والأكل، ليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس، لأنه ليس للإنسان طبيعة»^(٨).

فمن أي إنسان يتحدّث الغربيون، «إنه إنسان اللاوعي عند فرويد، وإنسان الجنون عند فوكو، وإنسان البيئة عند البيثوين، وإنسان الجماعة لدى علماء الاجتماع. . . إنه علاقات اجتماعية تحددها وسائل الانتاج. إن العلوم الانسانية لا تدرس الانسان بألف ولام التعريف، وإنما تدرس جوانب من الانسان في وقت معين. ولكن الانسان من حيث هو وحدة متكاملة غائب من هذه العلوم. . . إنه غياب الانسان في علوم الانسان. . . فهل نتحدث عن علوم انسانية أم عن علوم لا انسانية. . .» إن العالم بدون إله أو عالم بروموتوس المحارب لله. . . وهو الأساس الذي استقرت عليه الحضارة المادية في الغرب، هو كما يقول غارودي: «العالم بدون انسان»^(٩). وإن جانباً كبيراً من الانتاج الأدبي في الغرب ومسالك الشباب (١٩٦٨ في باريس) مظاهر لتمرد الإنسان الغربي على هذه الحضارة منتظراً أن تتسامى وتتفاقم. وإذن فلا يبقى من أساس قيمي يمكن أن تستند إليه موثيق الحقوق والحريات في الغرب غير جملة من الملابس والأنسجة التاريخية والاجتماعية والثقافية والمصالح قد تكون طبقة أو جنساً أو وطناً، مهما بلغ اتساعها وإنسانيتها لا يمكن أن تتجاوز المركزية الغربية، حيث لا إله غير المسادة، ولا سلطان لغير القوة، وحيث يباح للأمر أن يسخر كل شيء ويفعل كل ما يقدر عليه من أجل المحافظة على سلطانه وتوسيعه ودعمه بما في ذلك الله والدين. ولا يخرج مفهوم الحضارة المسيحية اليهودية، وهي الوجه الآخر للحضارة الغربية في تصوره عن الانسان وقيمه وحرية عن هذا الإطار السلطوي الاستغلالي. إنها حضارة السامري الذي يجسّد الإله في عجل ذهبي يُعبد، وحضارة الامبراطور الوثني قسطنطين الذي دخل المسيحية، لا ليخضع لها، بل ليوظفها مستفيداً من التصور الوثني الاغريقي الذي صاغه اليهودي بولس الرسول، وتأسست عليه كنيسة حليفة الأباطرة منذ قسطنطين الامبراطور^(١٠).

ونحن هنا نتحدث عن التوجّه العام الذي لا يفتت على وجود قوى تحريرية في الغرب، تكافح ضد هيمنة المؤسسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاعلامية، من أجل نمط آخر للعلاقات الدولية ذات طابع انساني. ومع كل ذلك تظل فكرة حقوق الانسان تمثل تطوراً مهماً في الحضارة البشرية هي أثر للتراث الديني والإنساني، ولكن لا يكاد يبرز لها أثر في التنظيم السياسي الاقتصادي الغربي.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٨.

(١٠) ومن هذه الثنائية الوثنية الفصل بين الدين والسياسة الذي أقرته الكنيسة الرومانية لتتيح لقيصر سلطة مطلقة في تصريف الشؤون العامة متحرراً من سلطة الله مقابل ما يتيح لرجال الدين من منافع. انظر إحدى روائع غارودي في: غارودي، وعود الإسلام، ص ٨١.

الفصل الثاني

التصوّر الإسلامي للحريّة وحقوق الإنسان

تمهيد

إذا كانت اعلانات حقوق الإنسان عن الحريات مجرد كفالات للبرجوازية ضد الاقطاع والبابوية قد تكشّفت في النهاية عن زيفها وجزئيتها، وجاءت المذاهب الاشتراكية لتفضح شكلايتها مؤكدة على الحقوق الاجتماعية لتفرض هي بدورها طواغيت أخرى على الإنسان^(١)، فإن تصوّر الإسلام للحرية لا ينطلق من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق - كما ادّعى الفكر الغربي - وتبين زيفه، وإنما الحقيقة التي ينطق باسمها كل شيء في هذا الكون: إنه الله خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرّع الأعلى والأمر - وإن الإنسان خصّ من دون الكائنات بالاستخلاف بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية والمنهج الإلهي المنظم لحياته - (وآيات التسخير والتكريم وتحميل الأمانة أو الأمانات للإنسان تدور حول المعاني المتقدمة).

وإذا كان الإسلام ثورة شاملة على الطواغيت والظلمة تحريراً لإرادة الإنسان من كل عبودية لغير الله حتى جاز لدارسي الإسلام تلخيصه بأنه ثورة تحريرية شاملة^(٢)، فما ينبغي أن يفهم من الحرية معناها المتداول أنها مجرد إذن أو إباحتة، فليس وارداً في منطق الحق أن تتلخص رسالة الإسلام التحريرية التي حملها إلى البشر من أول الخليقة آلاف من الأنبياء والرسل فضلاً عن خلفائهم في الإعلان العام للناس، أن الله يأذن لكم في أن تفعلوا ما تشاؤون، لا، بل إن شعار تلك الرسالة على النقيض من ذلك تماماً؛ ان الله خالقكم يهاكم أن تتبعوا أهواءكم وجهالاتكم ويأمركم أن تتبعوا - عن وعي وإرادة وقصد خالص - النهج

(١) حسن الترابي، من محاضراته حول: «الحرية والوحدة»، (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم،

١٩٧٠، ص ١٠٠).

(٢) لعل أول من أطلق هذا التعريف للإسلام العلامة المودودي وتبعه الشهيد سيد قطب.

الذي ارتضاه لحياتكم ففيه وحده سعادتكم ورفيكم في الدنيا والآخرة، وفي التنكّب عنه الشقاء الأبدي .

إن الحرية في التصور الاسلامي أمانة، أي مسؤولية ووعي بالحق، والالتزام به، وفناء فيه . نعم إن الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار أو هي فطرة، فقد اختصنا الله بخلفة تحمل القدرة على فعل الخير والشر . . . وكانت تلك مسؤولية، أما بالمعنى الأخلاقي أو التشريعي فهي «تكليف» حسب عبارة الأصوليين . الحرية : أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة ايجابية، أن نفعل الواجب طوعاً . . . بلإتيان الأمر واجتناب النهي، فنستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين . . . وأن جملة مواقف مفكري الإسلام حول الحرية تدور حول هذا المعنى . ولعل أفضل من بلور مفاهيم الحرية في الإسلام من المفكرين الاسلاميين المحدثين العلامة المغربي المرحوم علّال الفاسي، والمفكر السوداني حسن الترابي، والفيلسوف محمد إقبال، والمفكر الجزائري مالك بن نبي، والأستاذ محمد فتحي عثمان . ذهب الأستاذ الفاسي إلى أن الحرية «جعل قانوني وليس حقاً طبيعياً، فما كان للإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي . . . وأن الانسان لم يخلق حراً، وإنما ليكون حراً». إن الحرية كدح ونضال في طريق عبودية الله وليست انطلاقةً حيوانياً . ولقد تعجب الأستاذ الفاسي كيف أن علماء الإسلام لم يتفطنوا في آية البيئة ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين حتى تأتيهم البينة﴾^(٣) . . . إلى هذا المعنى اللطيف : أنه لا سبيل للإنفكاك والتحرّر إلا بمنهج العبودية لله، منهج التكاليف، الأمر الذي يجعل الحرية خلقاً ذاتياً تتجلى آثاره في أعمال الانسان الصادرة عن شعوره بالتكليف . إن الإنسان الجدير بصفة الحر هو المؤمن بالله . . . وأن التكليف هو أساس الحرية وعلامتها^(٤) .

وإلى قريب يذهب الأستاذ الترابي «إلى أن الحرية هي قدر الإنسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه، فسجد الله طوعاً إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان، ولا سمح له أن يجبر غيره على الإيمان . إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله، وأن هذه العبودية لا تثير شعوراً بالمجانبة، لأن المؤمن يعبد الله بدافع المحبة والإجلال واستشعار النعمة الدافعة إلى الشكر، الأمر الذي يجعل الحرية الوسيلة والثمره لعبادة الله . ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة فلإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله، فواجب على الانسان أن يتحرّر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه . . . وهذه الحرية في التصور الاسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق . . . وكلما زاد اخلاصاً في العبودية لله زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة . . . وحقق أقداراً أكبر من درجات الكمال الإنساني»^(٥) .

وإذا تقدمنا صوب المعاني التشريعية من أجل وضع اطار قانوني لحرريات الإنسان أو لواجباته^(٦) وجدنا مفكري الاسلام المعاصرين يكادون يجمعون على تزكية الإطار الأصولي

(٣) القرآن الكريم، «سورة البينة»، الآية ١ .

(٤) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ط ٢ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)،

ص ٢٤٧ .

(٥) الترابي، «الحرية والوحدة» .

(٦) يلخص مالك بن نبي في مقارنته بين الاسلام والديمقراطية، الأول في أنه جملة واجبات والثانية على

أنها جملة حقوق . انظر رسالته الجيدة: مالك بن نبي، الاسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣) .

الذي وضعه العلامة الشاطبي في الموافقات^(٧) والمتلخص في اعتبار أن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية، والتي صنّفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وقد حدّد الصنف الأول في جملة من المقاصد، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، على اعتبار أن الدين إنما جاء لتحقيق هذه المقاصد، فهي الإطار العام لحقوق الانسان في الاعتقاد وفي حفظ الحياة وما تتحقق به من وسائل، وحفظ العقل وما يتعلق به من تعليم وحرية تفكير وتعبير، وفي حفظ النسب وما يقتضيه من حق في إقامة أسرة... وفي حفظ المال وما يترتب عنه من حقوق اقتصادية واجتماعية... إلى جانب ما يقتضيه تحقيق المقاصد الحاجية والتحسينات من حقوق الإنسان فضلاً عما يقتضيه كل ذلك من إقامة نظام للجماعة المسلمة، من قبيل أن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، وما يحمله ذلك للمسلم من واجبات أو تكاليف يطلق عليها في الفقه الدستوري: الحريات السياسية.

أولاً: العقيدة أساس حقوق الإنسان في الإسلام

إذا كانت الديمقراطية أو حقوق الانسان تستند في الغرب - في الظاهر على الأقل - إلى شخصية الإنسان الفرد، وارتبطت نشأتها بالصراع ضد الكنيسة وحكم الملوك الإطلاقي من أجل تقييد سلطاتها أو انتزاعها جملة ووردها إلى الشعب، مصدراً وحيداً لها، الأمر الذي طبعها بطابع الفردية والروح القومية واللادينية والشكلانية، فإن الأمر يختلف في البلاد الاسلامية التي لم تعرف هذه المجانبية أو الانفصال بين الحكم وبين الأمة غالباً حتى في أزمنة الجور بسبب ما ظلت تمارسه الشريعة من تقييد لسلطان الحكام في مسألتين هامتين، هما: سلطة التشريع وفرض الضرائب، حيث لا يمكن للحاكم أن يستن من التشريع ما يخالف الدين، ومن ذلك عدم قدرته على تجاوز المقادير التي حددتها الزكاة^(٨) الأمر الذي جعل المجانبية بين الحكم والأمة لا تتم على النحو الذي حصل في حكم الإطلاق في أوروبا، كما ظلت تطلعات الفرد والمجتمع في الإصلاح وحتى الثورة لا تتخطى حدود الشريعة، ومثلها الأعلى عهد النبوة، والخلافة الراشدة نموذجها الأرقى للتطبيق، فكانت قيم ومثل الإصلاح أو الثورة إنما تستمد من الإسلام وتجربته التاريخية النموذجية للتطبيق، فما شعر المصلحون والمفكرون - قبل زمن التحكّم الاستعماري واستفحال الغزو الثقافي في حياة المسلمين - بحاجة في جهودهم الإصلاحية إلى غير نفص غبار التجربة والممارسة والعودة إلى ينبوع. وما كانت بهم حاجة إلى وضع مواثيق لحقوق الانسان والمواطن طالما أن يقينهم تام، واعتقادهم راسخ بأن الصورة الأمثل للإنسان فرداً أو جماعة قد تضمّنها الكتاب العزيز، وجسّدتها تجربة التطبيق الاسلامي في العصر الأول. ولكن، ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع امتداد الهجمة العسكرية والفكرية على العالم الإسلامي أرضاً وموارد ومعتقدات، بدأ المسلمون يتطلعون في احتشام وحذر إلى الغربيين، يتحسّسون مصادر قوتهم وعظمتهم مستمدين منها

(٧) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة،

[د. ت. ١]، ج ٢، ص ٥.

(٨) الترابي، «الحرية والوحدة»، ص ٩.

عناصر إحياء وشحن للجسم الاسلامي المنهك . فكان من ذلك الدعوة في مصر وتونس وتركيا وسواها لإدخال أجزاء من النظام الدستوري والإداري والقضائي الغربي، على اعتبار أن مكافحة العدو تفتقر إلى النسيج على منواله^(٩) وأن أهم أسباب تخلف المسلمين عدم رعاية الحقوق^(١٠) ولم يكن أمام الحركات الوطنية التي قادت الكفاح ضد الغزاة الغربيين في ظل أوضاع التجزئة التي فرضوها على الأمة وتبلور خلالها مفهوم غربي جديد للأمة مرتبط بالإقليم أو اللغة . . . لم يكن أمامها، وقد تمكنت بفعل تحريك العاطفة الدينية واستنفار الشعور بالخطر على الإسلام، غير مد اليد إلى دساتير الغرب تنسج على منوالها لوائح ودساتير تحدّد طبيعة الحكم ومؤسساته وحقوق الأفراد في ظلّه، مما لا يكاد يكون له أدنى أثر في التطبيق العملي الذي كان يتمحّض للاستبداد . ولقد كان هذا الموقف الاستكثاني أو الاستسلامي الذي وقفته النخبة القيادية لحركات الاستقلال من ثقافة الغرب مفهوماً واضحاً، باعتبار أن هذه النخبة في معظمها قد تربّت في المدرسة الغربية فأشبعته إعجاباً بثقافة المتغلّب . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تكن حركة مقاومة الغرب قد قامت على أساس تجديد اسلامي حقيقي يستمد من الإسلام قيم التحرر، ويبلور أساليب للتطبيق الإسلامي المعاصر في ظل أوضاع جديدة، إذ كان الخط السائد لدى مفكري الإسلام هو الدفاع عن الإسلام تجاه الهجمة الشرسة التي يتعرّض لها . ومعلوم أن الدفاع موقف سلمي مهزوز لئن ردّه هجمة فهو أعجز من أن يضع بديلاً . . . فلم يكن أمام تلك النخبة القيادية - والحديث هنا عن المخلصين لا عن العملاء - من سبيل غير المحاكاة .

مع أنه، مما ينبغي ملاحظته أن عملية إدخال التنظيمات أو الدساتير في القرن الماضي إلى عدد من المجتمعات الاسلامية، مثل مصر وتونس وحاضرة الخلافة، قد مثلت وحقيقت بدايات خطيرة لاختراق المجتمعات الاسلامية من طرف الدول الغربية، وذلك رغم أن هدف المصلحين كان تقييد سلطة الحكّام، ولم يحصل شيء من ذلك، وإنما الذي حصل هو اختراق تطور إلى احتلال مباشر . وتواصل ذلك الاختراق واتسع وتعمّق، فأتسمت جهود الاستقلال باستبداد لم تجهد الدساتير شيئاً في الحدّ منه، بسبب ثقل مخلفات الانحطاط في الداخل، وضغوط الخارج الرهيبة .

الفكر الاسلامي الحديث

ولما تمكّن الفكر الاسلامي مع وبعد حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، والثعالبي، من أن يتقدم شوطاً في تغرية النموذج الحضاري الغربي وبيان فضائحه وضروب نفاقه واستبداده من ناحية، وإبراز البديل الاسلامي في تنظيم الحياة على مستويات الفرد والمجتمع . لم يرحل في تقنين الشريعة، معتبراً ذلك مسألة تنظيمية شكلية . . . وما يدخل في هذا التقنين الصياغات التي قدّمها مفكرون اسلاميون لحقوق

(٩) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي (تونس) : الدار التونسية للنشر، (١٩٧٢)، ص ٢٧ .

(١٠) من تقييد الشاعر قبادو لكتاب : المصدر نفسه، ص ٢٨٤ .

الانسان وحرياته العامة والخاصة، وقد بينوا مواطن اللقاء والاختلاف، بينها وبين الميثاق الأوروبي أو الأممي لحقوق الانسان، وكشفوا حتى في مواطن اللقاء عن اختلاف الأصول التي تستمد منها الحقوق والواجبات في الإسلام اختلافها عن مثيلاتها في المنظومة الغربية^(١١). فعلى حين يؤكد مفكرو الإسلام أن الإيمان بالله هو أساس ومعين الحقوق والواجبات^(١٢)، ذلك أن حقوق الانسان وحرياته وواجباته هي فروع لتصوره الكوني ولمنزله في الكون والغاية من وجوده؛ يؤكد الغربيون استنادها إلى الطبيعة. ومن ثم لا عجب أن بدت في الميثاق العالمي لحقوق الانسان ملامح العلمانية أو الدين البشري القائم على أولوية الإنسان في الوجود وقيامه بنفسه مصدراً لكل حق وتشريع. . . على حين يؤكد التصور الاسلامي ارتباط كل قيمة واستنادها إلى المصدر الذي تستمد منه الموجودات وجودها والغاية منه ومنهاج سيرها. . . ألا وهو الله تبارك وتعالى فهو وحده الخالق والمالك مخلوقاته، والمحدد منهاج سيرها (الشريعة)، وأن الانسان مستخلف قد كرمه خالقه بالعقل والإرادة والحرية وإرسال الرسل لإعانتته على استبانة طريق الحق والتدرج في طريق الكمال، من خلال التزامه بالشريعة أو قانون الله، والتي قد حُدّت في صيغتها النهائية التي جاء بها النبي العربي محمد ﷺ الإطار العام لحياة الإنسان فرداً وجماعات، تاركة له ضمن ذلك الإطار مجالات واسعة هي مناطق فارغة مطلوب منه ممارسة خلافته من خلال مثلها^(١٣)، فيتحقق الجمع بين الحرية والالتزام والوحدة والتعدد.

الإنسان في هذا التصور كائن متميز يحمل مسؤولية قيادة مركبته وتحديد مصيره وفق الخطة الإلهية لحياته. إنه كائن مكلف، عبد لله. ويقدر ما يكون أداؤه أفضل في القيام بالتكاليف - أي الواجبات الشرعية - وإمعانه أكبر في العبودية لله، بقدر ما يمتلك حرية أكبر إزاء ذاته والطبيعة والكائنات من حوله.

إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة لا حق لعبد الله المستخلف أن يفرط أو يتهاون فيها. إنها ليست ملكاً له، بل لله - سبحانه - مالكة الأوجد، والإنسان مستخلف فيها مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقاً لإرادة المالك. فمحافظة الإنسان على حياته وتوفير مقومات بقائها وتطورها وسعادتها ليست حقاً للإنسان يستطيع أن يفرط فيه بالانتحار مثلاً أو الإهمال أو التجويع أو الانتقام أو التجهيل، بل ذلك واجب شرعي، وكذا رفض الاستعباد ومقاومة الطواغيت والكفاح من أجل الحرية والعدل والتقدم وسعادة البشرية. ليست حقوقاً بل واجبات يثاب على فعلها ويعاقب على تركها. وهكذا تكتسب الحقوق في التصور الاسلامي قدسية تمنع التلاعب بها من طرف حزب أو برلمان أو حاكم أثباتاً وإلغاءً وتعديلاً

(١١) انظر على سبيل المثال: المجلس الاسلامي الأوروبي، معد، البيان العالمي لحقوق الانسان في الإسلام (باريس: المجلس الإسلامي الأوروبي، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م)، والوثيقة النهائية لندوة حقوق الانسان في الإسلام المنعقدة في الكويت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠.

(١٢) أحمد الكاتب، آية الوحدة والحرية في الإسلام، سلسلة نحو حضارة اسلامية (الولايات المتحدة: ١٤٠٥ هـ)، ص ١١٩.

(١٣) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والاسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧).

طالما أن مصدرها الله، بل تمثل سلطة توجيهية إلزامية للأفراد والمؤسسات تتحول بالاجتهاد إلى مناهج ودساتير محددة.

هذا، ومن جهة أخرى يصبح الدفاع عنها، ومدافعة العدوان عنها، واجباً شرعياً في استخدام كل ضروب المقاومة الممكنة حتى اعلان الجهاد وطلب الاستشهاد من أجل إقرارها، الأمر الذي يجعل الإيمان بالله خير ضمان لحقوق الإنسان من ناحية تقريرها، ومن ناحية انفاذها وتدعيمها والنضال لأجلها.

وإذا كانت التجارب البشرية قد أثبتت «أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلهاً»^(١٤)، فإن استناد حقوق الإنسان إلى خالق الإنسان:

- يعطيها من جهة، قدسية تخرج بها عن سيطرة ملك أو حزب يتلاعب بها كيفما شاء^(١٥).

- يجعلها أمانة في عنق كل المؤمنين، يُحاسبون على الذود عنها وإقرارها في دنيا الناس ومدافعة الطواغيت عنها. على اعتبار ذلك واجباً دينياً يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

- يعطيها أبعادها الإنسانية بنأى عن كل الفوارق الجنسية والاقليمية والاجتماعية، إذ إن الله رب العالمين، وليس لقوم أو أمة وحسب.

- يعطيها شمولاً وإيجابية تخرج بها عن الشكلائية والجزئية، لأن الله خالق الإنسان وهو أعلم بالحاجات الحقيقية لمخلوقاته.

- وارتباط الحق بالشارع لا يكون منفذاً لاستبداد سلطة ثيوقراطية، فليس في الإسلام كهنوت يملك أن يحلّل أو يحرم، وإنما الذي يحلّل ويحرم هو الله الذي لا يجابي ولا يتحامل، وهو الغني عن العالمين الذي لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية، مما يعطي الحقوق صفة العدل المطلق ويجند كل مؤمن للدفاع عنها كلما انتهكت، سواء كان العدوان موجهاً إليه شخصياً، أو إلى غيره، مؤمناً كان أم كافراً؛ فالظلم واجب رفعه، والمعروف واجب تحقيقه.

ثانياً: الإطار العام لحقوق الإنسان في الإسلام

الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله، وضمن عهد الاستخلاف - الشريعة الاسلامية - تنزل جملة حقوقه وواجباته. ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة

(١٤) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ١٤٩.

(١٥) مما يلاحظ حول تطور أساليب القمع في الأنظمة العربية أنه في خط مواز لتصاعد القمع وانتهاك الحريات وحقوق الانسان، تنافست هذه الأنظمة في التبشير بقيم الديمقراطية وحقوق الانسان واستحداث وزارات واصطناع منظمات لحقوق الانسان على أنقاض المنظمات الأصيلة، كما حصل في تونس وأمثالها وكان إعلان الحرب على الأصولية والإسراف في استخدام كلمات الديمقراطية وحقوق الانسان كافيان لتبرير القمع والانتزاع بالسلطة وتدمير مؤسسات المجتمع المدني.

العامّة إذ قد تضمن كل حق للفرد، حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التصادم. وإذا كان الإسلام إنما جاءت شرائعه لرعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي مصالح متدرّجة من الضروري إلى التحسيني الكمال. كان من الطبيعي أن تعتبر تلك المصالح هي الإطار العام الذي تنظّم داخله مسالك الأفراد وتمارس فيه الحريات الخاصة والعامّة. وكان مبحث المقاصد الشرعية الذي اختطّه بتوفيق العلامة المغربي أبو اسحق الشاطبي في راعته الموافقات قد حظي كما تقدّم بقبول عام لدى المفكرين الاسلاميين المعاصرين كأساس وإطار لنظرية الحقوق والحريات العامّة والخاصة في التصور الاسلامي^(١٦). ومعلوم أن أبا اسحق الشاطبي في تتبّعه كليات الشريعة وجزئياتها قد كشف عن نظرية المصلحة العامّة فوجدها مرتبة في ثلاثة مستويات: سمي المستوى الأول، المصالح الضرورية التي يدخل الفساد والشقاء على حياة الناس باختلالها، وهي خمس؛ حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب، وقد فرضت الشريعة لكل منها شرائع تنشئها وتحفظها، واستنتت شرائع أخرى لدرء الاختلال عنها. الثاني، المصالح الحاجية وقد قصد منها إلى رفع الضيق عن حياة الناس المؤدي إلى الحرج والمشقة. الثالث، وهو المصالح التحسينية؛ وهي جملة من العادات الحسنة ومكارم الأخلاق كأخذ الزينة والنوافل. وترتيب تلك المقاصد مهم إذ يجعل بينها تفاضلاً يفرض التضحية بالأدنى في سبيل رعاية الأعلى كلياً وقع تناقض. فستر العورة من الشرائع التحسينية، ولكن إذا اقتضى حفظ الدين أو النفس الكشف في حالة التعرّض للمرض لإجراء عملية جراحية أو مغالطة العدو في حالة الخطر على الدين كان الكشف هو المقصد الشرعي المقدم، وحفظ المال أي الملكية الفردية مقصد من مقاصد الشريعة، ولكن حفظ النفوس مقدم عنه فيضحي به من أجلها عند الاقتضاء...

وهكذا تضع نظرية المقاصد الشرعية بيد المسلم ميزاناً يزن به مسالكه، وسليماً من القيم تنتظم على درجاته وتنظّم مختلف شرائع الإسلام كبيرها وصغيرها، وتهتدي به حرّيته وتتحدّد حقوقه وواجباته.

إن أحداً لا يستطيع التعرّض له طالما كان تصرّفه ضمن حقوقه، غير مغلّ بالمصلحة العامّة. وعلى كل، فنظرية الحرية في الإسلام تقوم على إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تصادم بالحق أو بالمصلحة العامّة، فإن تعدّت أصبحت اعتداء يتعين وقفه وتقييده^(١٧).

وفي هذا الإطار سنلقي نظرة عامة على الحريات الفردية والعامّة في الإسلام مقارنة بميثاقها من الميثاق المعروف بـ «الميثاق العالمي لحقوق الانسان».

(١٦) بين يدي ثلاثة مؤلفات معاصرة هامة تناولت مسألة الحقوق والحريات العامّة في الإسلام في إطار نظرية المقاصد لدى الشاطبي وهي: الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها؛ عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامّة، وعثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي.

(١٧) نديم الحسن، فلسفة الحرية في الإسلام، ص ٣١٣.

١ - حرية المعتقد وآثارها

أي حق الفرد في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه. ولقد ضمنت الشريعة للإنسان هذه الحرية كثمرة لمسؤوليته، فمنعت كل وسائل الإكراه. وفي الوقت نفسه لم تدخر وسعاً في التأكيد على ضرورة إظهار الحق وإقامة البراهين على إقامة العقيدة وتحميل الأفراد والجماعة مسؤولية صيانتها والدفاع عنها، ومنع الفتنة عن معتنقيها ولو باستعمال القوة، والاجتهاد في إحباط مخططات خصومها.

وتكاد تجمع كتب التفسير والفقه على اعتبار آية ﴿لا إكراه في الدين﴾^(١٨) تمثل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، وركناً عظيماً من أركان سياحته فهو لا يميز إكراه أحدٍ على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين التمكن من القوة للقيام في وجه من يحاول فتنهم عن دينهم وأمر المسلمين أن يعتمدوا في دعوة خصومهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبيين الرشد من الغي^(١٩).

إن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإكراه والقسر، وإنما بناه على التمكن والاختيار. إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان. ونظير هذا قوله تعالى ﴿ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾^(٢٠)، كما ذهب إلى ذلك الرازي^(٢١). وإذا كان الاعتقاد محل القلب، فالإكراه فيه ممتنع أصلاً. فضلاً عن مصادمته التصور الإسلامي العام حول التكليف وتحميل الأمانة... إلى عدد كبير من النصوص والوقائع التي أكدت مسؤولية الإنسان وحرية واختياره مسؤولية ينتفي بالإخلال بها تفرد الإنسان ومسؤوليته، ولا يبقى بعدها من مبرر للثواب والعقاب طالما انتفى الابتلاء والاختيار. وإن ما دار من جدل حول نسخ هذه الآية العظيمة أو نسخ سواها من النصوص الناطقة بحرية الإنسان والنهاية في احتجاج واستنكار عن كل محاولة لسلب تلك الحرية، وإن يكن ذلك من أجل الخروج من الكفر والنار والدخول في جنة الإيمان؛ نسخ تلك النصوص والاعتبارات الشرعية العظمى بآيات الجهاد قد أثبت التحقيق المعاصر بطلانه، وقد بلغ أمر تأكيد الإسلاميين، وخاصة من المعاصرين، على قاعدة أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد إلى حد الذهاب بآية البقرة على الضد مما حملت عليه من نسخها آيات الجهاد، أنها قد نسخت آيات القتال من أجل عدم إكراه أحد على الإسلام^(٢٢). قلت إن التحقيق المعاصر قد أعرض عن الغلو والشطط في هذا الجانب أو ذلك، مؤكداً على أصالة المفهومين وانسجامهما في التصور الإسلامي لمفهوم الحرية والجهاد

(١٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

(١٩) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٧٦هـ)، ومحمد الطاهر بن

عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر).

(٢٠) القرآن الكريم، «سورة الكهف»، الآية ٢٩.

(٢١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط ٢ (بيروت: دار الكتب

العلمية، ١٩٥٥)، مج ٧، ص ١٥ - ١٦.

(٢٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣، ص ٢٦.

لحمايتها، إذ لا تصان - غالباً - حرية ضعيف، وذلك ما أكده صاحب المنار في تفسيره لقوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة . . .﴾^(٢٣) أي حتى يكون الإيمان في قلب المؤمن آمناً من زلزلة المعاند. فالدين لا يكون خالصاً لله إلا إذا كَفَّتِ الفتن عنه وقوي سلطانه حتى لا يجرؤ على أهله أحد^(٢٤). ومصادق ذلك ما لحق ويلحق كل يوم بالمسلمين من عسف ونكال من خصومهم، ولا يزالون بهم يقاتلونهم لفتنتهم عن دينهم ومنعهم من الدعوة إليه لما ضعفت شوكتهم ودالت دولتهم^(٢٥). واعتبر صاحب تفسير الميزان (مفسر شيعي معاصر) أن ﴿لا إكراه في الدين﴾^(٢٦) هي أهم الآيات الدالة على أن الإسلام لم ينتشر بالسيف والدم، ولم ينتشر بالإكراه والعنوة، على خلاف ما زعمه عدة من الباحثين من المسلمين وغيرهم، أن الإسلام دين السيف^(٢٧).

أما سيد قطب فكان رأيه مبيناً حاسماً في تفسير هذه الآية: ﴿لا إكراه في الدين﴾^(٢٨) وليس يعقل في شيء أن دعوة الاسلام التي كافحت لفرض حرية الاعتقاد، ولاقى أهلها الأهوال، وهم قلة مستضعفة في مكة، من طرف قوى الضلال والشرك التي عابت على المسلمين مخالفتهم دين الآباء والأجداد، ولم تدخر وسعاً في اضطهاد المسلمين ومنعهم من حقهم في الاختيار، ليس جائزاً في منطق العقل والأخلاق أن ينتصب هؤلاء في الغد وقد مكّن لهم في الأرض جلايين سفاحين يسومون أصحاب العقائد الأخرى العسف والهوان لحملهم على خلاف ما يعتقدون. فكيف يعقل أن يحصل ذلك؟ بل شواهد التاريخ بعد أدلة العقل والنقل، متضافرة على أن أهم غايات الجهاد الاسلامي كسر شوكة الطواغيت وإبطال سحرهم وبطشهم، وترك الناس بعد ذلك وما يدينون . . . ما سالمونا وتركوا فتنتنا عن ديننا والتظاهر علينا بعدونا. ولا غرو بعد ذلك أن كانت أرض الإسلام أرض الحرية الدينية التي فاء إلى ظلها أبناء كل الطوائف المضطهدة من طرف أهل دينها. فما استقر لها مقام ولا ازدهر لها كيان، إلا في ظل حماية الإسلام شأن كثير من الفرق المسيحية واليهودية التي التجأت إلى أرض الإسلام، وكثير منها لا أثر لها اليوم في غير بلاد الاسلام، فقد استأصلتها الكنائس الكبرى^(٢٩).

ولذلك، لا عجب أن عدّ مفكرو الاسلام حرية الاعتقاد «أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس»^(٣٠) - وأنها «أول حقوق الإنسان»^(٣١).

-
- (٢٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٩٣ .
(٢٤) عبده ورضا، تفسير المنار، ج ٣، ص ٤٣٩ .
(٢٥) تسجل تقارير الأمم المتحدة أن حوالي نصف المبعدين من أرضهم في العالم مسلمون مع أن المسلمين لا يمثلون سوى خمس سكان العالم . . . وهل عرف التاريخ لمأساة فلسطين والبوسنة نظيراً؟
(٢٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦ .
(٢٧) آية الله محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٩٧٢) .
(٢٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦ .
(٢٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩ (القاهرة: بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، مج ١ .
(٣٠) محسن الملي، العلمانية أو فلسفة موت الانسان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦)، ص ٣٨ .
(٣١) قطب، المصدر نفسه، مج ١ .

فما هي الآثار القانونية لمبدأ حرية الاعتقاد في المجتمع الاسلامي؟

أ - المساواة قاعدة التعامل في المجتمع الاسلامي

ولا داعي حسب هذا التصور الذي قَدّمنا لأعمال النسخ في القرآن في آيات الحرية الناهية عن الإكراه، أو في الآيات الأمرة بالقتال، وذلك إذا انطلقنا من أن الآيات الناهية للإكراه متجهة إلى الناس جميعاً، ما لم يرفعوا السلاح في وجوه المسلمين عدواناً وظلماً، ويمنعوا الدعوة إلى الإسلام. فإذا فعلوا ذلك كان مجال عمل آيات القتال منعاً للفتنة، وهي اضطهاد الناس لأجل دينهم حتى يتركوه^(٣٢). وهكذا تكون النصوص الأمرة بقتال الكافرين أو «الناس» عموماً يراد بها الخصوص، مثل مقاتلة مشركي العرب، كما قال بعضهم، أو المعتدين على الإسلام وأهله عامة، مما لا يدع أي مجال للإكراه على العقيدة. وهو أمر لم تنقله لنا سيرة رسول الله ﷺ بل النقل قد تضافر على قيام علاقات المسالمة بين النبي ﷺ وطوائف من أهل الديانات الأخرى؛ كاليهود والنصارى، وطوائف المشركين من سكان المدينة الذين مثلوا عند قيام دولة الإسلام في المدينة مع المؤمنين أمة سياسية واحدة، كانوا يتمتعون فيها بحقوق المواطنة التي فرضت عليهم واجبات، كالدفاع عن المدينة، وعدم التواطؤ مع العدو مقابل تمتعهم بالحرية الدينية والحماية. بل قد قامت أحلاف ومعاهدات بين دولة المدينة وطوائف من مشركي العرب، وليس من شيمة الإسلام الغدر، ولذلك اتفق الفقهاء على أن الذمة تعطى لطوائف من غير المسلمين؛ أي حق المواطنة في الدولة الاسلامية، وإنما اختلفوا في النوع؛ فمنهم من قصرها على اليهود والنصارى، ومنهم من أضاف الصابئة والمجوس، ومنهم من عمّمها لتشمل كل طالب لها، وإن يكن عابداً وثناً، كما هو رأي المالكية^(٣٣)، وذلك طالما التزم بمقتضى المواطنة، شأنه شأن المسلمين؛ فلئما المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الاسلامي، ولا ترد الاستثناءات إلا في حدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام أو هوية المجتمع ونوع القيم العليا التي تحكمه. وليس مصطلح «أهل الذمة» نفسه لازم الاستعمال في الفكر السياسي الاسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات^(٣٤).

(٣٢) الميلي، المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣٣) قد بلغ خصوم الاسلام والجهلة به حداً بالغاً في استغلال مفهوم الذمة للتشويه، حتى إن دائرة المعارف الاسلامية، ج ٩، ص ٣٩١، نصت تحت كلمة الذمة بقلم المستشرق ماكدونالد «أن أهل الذمة لا يعدون مواطنين في الدولة الاسلامية، وإن كان المسلمون قد جنحوا إلى ترك كل جماعة غير اسلامية تحكم نفسها بإشراف رئيسها... الذي هو حلقة الاتصال بين الجماعة وبين الحكومة». وجرى الغربيين في حملة التشويه هذه باحثون عرب مثل مجيد خدوري في كتابه: مجيد خدوري، الحرب والسلام في شرعة الاسلام (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٢٣٧.

وفي شأن موقف المذهب المالكي من مسألة أهل الذمة، انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق محمد أحمد ولد مادي الموريتاني (الرياض: مكتبة الرياض، ١٣٩٨هـ)، ص ١، مع ٤٧٩.

(٣٤) انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: موقع غير المسلم في الدولة الاسلامية (تونس: دار

الصحوة، ١٩٨٨).

ب - حرية ممارسة الشعائر الدينية

كفل الإسلام لأهل كل عقيدة حق إقامة المعابد وإقامة الشعائر بها في حدود رعاية الرأي العام، والدوق العام للأغلبية.

ج - حرية التعبير دفاعاً عن العقيدة أو دعوة إليها أو نقداً لغيرها

لقد قدّم الأنبياء عليهم السلام نماذج رائعة من الحوار الرفيع مع خصومهم في استبانتهم للإسلام ودحض الحجج المخالفة، من أجل إرساء الاعتقاد على أساس متين من البرهان. ولنا اليوم ونحن نعيش صراعاً عقائدياً أن نستهدي بالمنظرات التي دارت بين ابراهيم عليه السلام وبين طاغية بلاده، وبينه وبين أبيه. وكذا سائر الأنبياء، وصولاً إلى النبي الخاتم، وكيف عاجلوا عليهم السلام حجج خصومهم بالحسنى بعيداً عن المهاترات والمشاحنات التي تتردى إليها الجدل الفكري والسياسي اليوم. وسارت على هديهم الحياة الفكرية في عهد الصحابة والتابعين، وفي عصور الإسلام الزاهرة حيث كانت تتم المناظرات داخل الفرق الإسلامية، أو بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، بمن فيهم الزنادقة، في بلاطات الملوك أو في المساجد، لا سلطان عليها لغير الحجة والبرهان فكان ذلك تعبيراً واضحاً على تسامح الإسلام، وعلى المنزلة العليا التي أولاها للعقل وللعلم والحرية. حتى ذهب العلامة الشهيد د. اسماعيل الفاروقي أستاذ علم الأديان المقارن بجامعة «تمبل» الأمريكية في بحثه الهام عن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية أن للذمي - أو المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية - الحق في اذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين، فإنه لا جدال في أن له الحق في أن يعبر عن رأيه في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع، وفي الحدود التي لا تخرج مشاعر الأغلبية التي احترمت ابتداءً حق الأقلية في أن تعبر عن رأيها. وإذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم، أو نشدان ذلك من سؤال علمائهم، وأنه مع التقدم الحديث لوسائل الاتصال، لن يكون من الممكن الاحتجاب والعزلة التامة، فالمناقشات المضادة سوف تصل المسلمين بأية وسيلة، وأسلوب

= وفي الموضوع نفسه كتب تحمل العنوان نفسه، انظر: أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية (بيروت: دار الفكر)؛ عبد الكريم زيدان، أهل الذمة (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.]؛ سليم العوا، حقوق أهل الذمة (القاهرة)، ويوسف القرضاري، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، 1977).

وانتهى زيدان والعوا إلى أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفي استمرار الحاجة إلى مفهوم «أهل الذمة» وحتى إلى المصطلح ذاته... فالأصل هو المساواة بين المواطنين، ونحن نؤكد هذا التوجه في قيام الدولة الإسلامية على أساس المواطنة وما تقتضيه من مساواة.

الحماية الوحيد ضد أية مناقشة هو تقديم مناقشة أخرى أفضل وأكثر تعقلاً وصحة^(٣٥).

ولقد كان أبو الأعلى المودودي رائد فقهاء القانون الدستوري الإسلامي المعاصر واضحاً جداً وحاسماً في تقرير حرية غير المسلم، يقول: «سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم. فسيجوز لهم أن ينتقدوا الحكومة وعملها، حتى رئيس الحكومة نفسه ضمن حدود القانون. سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم. ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم وإن ارتد - أي المسلم - فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة»^(٣٦).

ومعنى كل ذلك الاعتراف بتعدد الهويات الثقافية داخل المجتمع الإسلامي وتفاعلها بحرية، ليشارك الجميع على اختلافهم في صنع الحضارة الإسلامية^(٣٧) بعيداً عن أيديولوجية الهيمنة والدمج للدولة الغربية.

د - مسألة الردّة

الردّة هي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وذلك بالإنكار وما شاكله لما هو ثابت في الإسلام من عقائد وشرائع وشعائر... كالتيل من مقام الألوهية، أو النبوة، أو استباحة المحرمات، أو جحود الفرائض... الخ.

ولقد نصّت آيات الكتاب على استبشاح هذه الجريمة في مواضع كثيرة وتوعدت مقترفها بأشدّ العذاب، دون نص على عقوبة محددة في الدنيا، غير أن السنّة نصّت على القتل «من بدل دينه فاقتلوه»^(٣٨)، وأجمع الأصحاب رضي الله عنهم على قتال المرتدين، ولم يختلف أهل العلم في اعتبار الردّة جريمة غير أن جمهورهم ذهب إلى قتل مرتكبها، وخالفهم البعض في ذلك.

والخلاف دائر حول مسألتين: هل الردّة جريمة سياسية تتمثل في الخروج عن نظام الدولة، وبالتالي يترك للإمام معالجتها بما يناسبها من التعازير - أي الجرائم غير المنصوص على عقوبة معينة فيها - أم هي جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق الله فلا مناص للإمام من إقامة الحدّ فيها؟

(٣٥) اسماعيل الفاروقي، «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية»، المسلم المعاصر، العدد ٢٦.

(٣٦) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (بيروت، دمشق: دار

الفكر، ١٩٦٤)، ص ٣٦١.

(٣٧) يقول المطران جورج خضر: «أنا في قلب هذه الحضارة التي ازدهرت بانطلاقة الإسلام وترعرعت

في دياره». انظر: جورج خضر، «المسيحية العربية والغرب»، الحوار، السنة ١، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦).
نقلًا عن: وجيه كوثراني، المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ (بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٤).

(٣٨) أخرجه البخاري.

وبتعبير آخر: هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام المعطاة في الابتداء لغير المسلم تبقى له بعد دخوله، فلا يؤخذ بارتداده، كما لم يؤخذ بعدم إيمانه قبل دخوله؟^(٣٩).

- الرأي الأول: وجهة نظر القائلين بقتل المرتدّ حدّاً

اتفق الجمهور على قتل المرتدّ، واعتبار ذلك حدّاً. واختلفوا هل تترك له فرصة للتوبة أم لا؟ فذهب البعض إلى أنه يقتل دون استتابة. وذهب أغلبهم إلى أنه يستتاب، واختلفوا في الطريقة مرة أو مرتين أو ٣ أيام (وهو قول مالك وأبو حنيفة) أم شهراً، أم هو يستتاب أبداً كما يقول النخعي؟

واختلفوا في المرتدة: هل تقتل كالمرتدّ؟ لأن موجب القتل هو تغيير الدين. وذلك هو رأي الشافعي، أم لا تقتل، وإنما تعزر بالحبس أو الضرب، إلى أن تتوب أو تموت؟ وذلك لأن النبي ﷺ نهى عن قتل العسيف والمرأة والذرية. وقال يوم فتح مكة لما شاهد امرأة مقتولة (ما كانت هذه لتقاتل)^(٤٠).

- الرأي الثاني: إذا كان أهل الرأي الأول يعتبرون أن عقوبة الردّة حدّاً، أي عقوبة مقدّرة تعتبر حقاً لله فلا يجوز للإمام إلا إنفاذها لما تشكّله من خطر بالغ على المجتمع، فلا عسوف فيها ولا شفاعة، فإن فريقاً كبيراً منهم، وخاصة من المحدثين رأوا أن تعزير أية جريمة غير مقدرة عقوبتها متروك تقديرها للإمام أو القاضي. ويستدلون على ذلك بأن النبي قد عفا لدى دخوله مكة عن قوم كان قد توعدّهم بالقتل؛ منهم عبد الله بن أبي سرح الذي كان من كتبة الوحي، ثم ارتد فقبل فيه شفاعة عثمان، بينما امتنع عن العفو عن آخرين ممّا له دلالة واضحة على أن الردّة جريمة تعزيرية، لأن الحدود لا تجوز فيها الشفاعة، وأن الذين قتلهم النبي ﷺ إنما كان بسبب جرائم أخرى استلزمت قتلهم. ويؤشّر على ذلك عدم قتل عمر بن الخطاب لأبي شجرة مكتفياً بطرده. ويؤرّل أصحاب هذا الرأي قتل أبي بكر للمرتدين بخروجهم المسلح ضد نظام الدولة، وتهديدهم الكيان الإسلامي الوليد فكان عمله سياسة لا ديناً. ولو كان الأمر متعلقاً بحد من حدود الله ما خفي على معظم الصحابة حتى احتاج معهم أبو بكر لجهد كبير من أجل اقناعهم بسياسته، حتى اقتنعوا. ويستدل أصحاب هذا الرأي لتأكيد موقفهم على أن أمر النبي ﷺ بقتل المرتدّ وفعله لذلك، إنما صدر منه عليه السلام من موقع ولايته السياسية على المسلمين لا من موقع النبي المبلّغ، وأن احتجاجه على قتل المرأة بأنها ما كانت لتقاتل، يحمل دلالة واضحة على أن علة قتل المرتد ليست تغيير الدين وإنما تهديد النظام العام. ولذلك يترك أمر تحديد العقوبة للإمام على ضوء ما تشكّله الظاهرة من خطر على الكيان السياسي للأمة. وهو كيان يختلف عن الكيان السياسي الغربي من حيث علاقته بالدين. ففي النظام الغربي يعتبر الدين من الناحية القانونية على الأقل، مسألة شخصية لا علاقة لها بالنظام العام الذي يتكوّن من مسائل الجنسية والولاء

(٣٩) محمد سليم غزوري، الحريات العامة في الإسلام، ص ٩٥.

(٤٠) رواه مالك في المدونة الكبرى.

للوطن وصيانة أسرارها تساوفاً مع الديانة المسيحية التي تركت الشؤون العامة لقسطنطين، واكتفت برعاية المسائل الشخصية. أما الاسلام فهو عقيدة ونظام حياة، مما يجعل كل عمل يستهدف الإسلام يمثل عدواناً على النظام العام، والعقيدة جوهره شأن مبادئ الديمقراطية في الأنظمة الليبرالية أو العقيدة الماركسية في الأنظمة الشيوعية. ومن ثم كان على الحكومة في الدولة الاسلامية أن تقوم على حراسة الدين وصيانتها، وأن تقلد مدى الخطورة على نظام الدولة في كل حركة ردة نشأ داخلها، لتعالجها بما يناسب من السياسات.

ونحن نرجح الرأي الثاني الذي يستشف من مواقف بعض المتقدمين كالسرخسي، وابن القيم. وذهب إليه كثير من المحدثين مثل الإمام محمد عبده، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، وعبد الوهاب خلاف، وأبي زهرة، والشيخ عبد العزيز شوايش. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان، ود. عبد الحميد متولي، وعبد الحكيم حسن العيلي، ود. حسن الترابي، ود. محمد سليم غزوري؛ وخلاصته: إن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الاسلامية من نيل أعدائها، وأن ما صدر من النبي ﷺ في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حدّاً. وأنها جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاوله زعزعته، وتعالج بما يناسب حجمها وخطورها من معالجات. إذ يختلف الأمر كما لاحظ د. عبد الحميد متولي بين ردة نصراني قد أسلم من أجل الزواج بمسلمة، ثم رجع إلى دينه لما تصرمت العلاقة، وبين حالة أو ظاهرة وراءها تخطيط وتنظيم واستعداد للانقضاض المسلح لتغيير نظام الدولة. . . فرق بين أحاد من الناس تهتز عقائدهم بفعل ظروف طارئة أو تأثير غزو ثقافي، فيعالج الأمر بما يناسبه من توعية وتربية وتمحصين، وبين تبشير منظم ومخطط لنسف الإسلام ودولته، وبالتالي، فرق في المعالجة ولا بد بحسب اختلاف الأحوال^(٤١).

- تنبيه -

إنه من المفيد بصدد الحديث عن الردة لفت النظر إلى ما دار من خلاف بين المذاهب الفقهيّة حول تحديد طبيعة المرحلة السابقة عن الردة: هل الردة هي الوجود في الإسلام عن وعي واختيار ثم الخروج منه عن وعي واختيار؟ وهل تنطبق هذه الحالة على الصبي الذي ولد لأبوين مؤمنين حتى إذا بلغ سن الاختيار اختار غير الإسلام ديناً، فهل يعتبر مرتدّاً؟ وهل تطبق هذه الصورة على كثير ممن تربوا في أرض الإسلام وورثوا عن آبائهم صوراً منحطة ومهزوزة من التدين لم تصمد طويلاً في خضم الصراع العقائدي؟ هل يصح نعت هؤلاء بالمرتدين؟ وهل يصلح لعلاج مثل هذه الحالات تطبيق حد الردة عليهم كما ذهب إليه عامة جمهور الفقهاء. . . ؟ أم مطلوب علاج ذو طبيعة ثقافية تربوية؟

(٤١) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة؛ الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

- في خصوص المسألة الأولى :

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الصبي محمول على دين أبويه فهو مسلم إذا كانا مسلمين، فإذا بلغ سن الرشد كافراً فهو مرتد. وذهب الشافعي إلى أن الصبي لا دين له وإنما يعدد بدينه ببلوغه سن التكليف، فإذا اختار الإسلام ثم تركه كان مرتدّاً. وهو تصوّر أكثر تساوقاً مع القواعد العامة للشريعة (لا تكليف إلا بشرط العقل) فكيف يحكم بإسلام الصبي قبل البلوغ اللهم إلا بنوع من التجوز؟ إذ الطفولة مرحلة تربية وإعداد وتهيئة لتقبل التكليف الشرعية وليست مرحلة تكليف حتى يعتدّ بها في الحكم، ولا شك أن معظم المهتزة أو الفاسدة عقائدهم، وكانوا الوسط المناسب لاستقطاب الأحزاب الشيوعية والعلمانية من أبناء المسلمين، وإنما هم ضحايا إعداد عقيم، وتربية تقليدية فاشلة، وثقافة اسلامية جامدة، وتدينّ مخنط ومنحط مكّن لغزو مسلّح بثقافة علمية معاصرة مشحونة بقيم الكفر والتمرد اكتساح هذا الحطام من البشر الذي خلفه الغزو الفكري وراه؟ أليسوا هم ضحايا أكثر منهم مجرمين؟ ضحايا ثقافة منحطة وتعليم عقيم وتسلب للأجنبي. ليس الموقف المطلوب مع هذا الجيل الذي استلحقه الغزو الثقافي واقتطعه من الأمة اقتطاعاً في عصر ركودها واشتغال علمائها بالتفاهات والخلافات المذهبية، موقف القاضي، بل موقف المرابي الطيب. لقد فشلت أسرنا ومدارسنا ومساجدنا خلال مرحلة طويلة لا تزال ذيولها ونتائجها السلبية متواصلة، فشلت في إنجاز مهمة التواصل الثقافي بين أجيال الأمة، ولن نخلص من هذه القطيعة عن طريق سلّ سيف القانون، وإنما بالتخطيط المحكم للعودة إلى إنجاز ما فشل جيل الآباء من أرباب الأسر والشيوخ والأئمة والمدرسة والإعلام والفن في إنجازه، وهو التربية والتثقيف عن طريق تحرير الإسلام من برائن الانحطاط والتغريب، وبلورة ثقافة اسلامية معاصرة مرتبطة بهموم الجماهير، مسلحة بإبداعات العصر، تضيء على الأرض صبغة السماء، وتكتشف فيها الأمة ذاتها، وترى خلالها حلول مشاكلها وآمالها.

ذلك هو التحديّ المطلوب من جيلنا مواجهته من أجل القضاء على آثار الحملة الصليبية الجديدة التي كان نصيب مغربنا منها فادحاً. إنه التحديّ الكبير الذي ما ينبغي أن ننشغل عنه بغيره. فلنجعل الأولوية في عملنا لمهمة المثقف والعالم المرابي، لا للقاضي أو السياسي. إن قضية الحرية السياسية والفكرية أولوية الأولويات، ومنها ينطلق البناء الجديد. وأن النصر في المعركة الثقافية هو النصر الحقيقي، ولقد تمكّنت الحركة الاسلامية من تهميش المشروع العلماني رغم امتلاكه أجهزة الدولة العملاقة. و«أنه إذا كان علينا أن نقيم المجتمع الاسلامي المنشود على مراحل، فليكن دخولنا على المرحلة الأولى من باب الحرية والديمقراطية، الذي أزعج أن اجتيازه بنجاح هو المعيار الحقيقي لاختبار مصداقية أي نظام سياسي يعلن عن انتهائه للإسلام. من شأن ذلك أن يبدد المخاوف لدى أمثالنا ممن يعتبرون الحرية وجهاً آخر للتوحيد»^(٤٢).

(٤٢) فهمي هويدي في: المجلة.

٢ - حرية الذات وحق التكريم الإلهي للذات البشرية

لم يكتف الإسلام بإقرار حق الإنسان في الحياة والحرية وسلامة الشخصية^(٤٣)، بل اعتبر ذلك واجباً مقدساً على الجماعة والفرد، انطلاقاً من مبدأ استخلاف الإنسان وتكريمه، الإنسان كائن مستخلف عن الله، أي نائب عنه في الحكم بين الخلق بالعدل. فكل من قام في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه فهو خليفة الله^(٤٤)، هذا الإنسان قد كرمه الله في السماء بذكره في الملأ الأعلى وأسجد ملائكته المقربين له، فلا عجب أن يكرمه في الأرض بما وهبه من عقل وإرادة ونطق، وما سخر له في هذا الكون من طاقات، وما أنزل عليه من هداية رسله وكتبه^(٤٥). روى الطبراني أن النبي ﷺ قال: «ما من شيء أكرم على الله يوم القيامة من ابن آدم. قيل يا رسول الله ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة - الملائكة مجبرون بمنزلة الشمس والقمر»^(٤٦). ويترتب على تكريم الإنسان حفظ حياته من الاعتداء من طرفه أو من طرف غيره «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»^(٤٧)، «ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً»^(٤٨)، وذلك بحفظها من كل ما يعرضها للخطر والانتقاص كالجوع والمرض والشرذ، أو المهانة والسخرية والاستعباد، وسوء الظن والتجسس والغيبة وسائر أنواع الظلم. إن للإنسان كرامة يستحقها بصفته الإنسانية بقطع النظر عن جنسيته ولونه ومعتقده، وسائر الاعتبارات الاجتماعية، وهي كرامة تلازمه حياً وميتاً أيضاً، فذاته مستحقة للتكريم في حياته وبعد موته؛ جاء في الحديث: «إن جنازة مرت على النبي ﷺ فوقف، فقبل له إنها جنازة يهودي، فقال النبي ﷺ: «أليست نفساً»»^(٤٩). الاعتداء على الإنسان ميتاً كالاعتداء عليه حياً. والإنسان بريء حتى تثبت إدانته من طرف سلطة قضائية مستقلة. ومنع التعذيب مطلقاً «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا». وسيأتي الحديث عن موضوع التعذيب وتحريمه مطلقاً.

وصان الإسلام الحياة الخاصة للإنسان فمنع سوء الظن به، أو التجسس عليه، وجعل لمسكنه حرمة عظيمة «فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم»^(٥٠)، وصان عرض الإنسان، فسن عقوبة القذف لمن ينال من أعراض الناس، ونهى عن تتبع عوراتهم واغتيالهم.

ولقد ضرب القرآن أمثلة رائعة في تقديره للملكة الفكر وحرية التعبير من خلال دعوة العقل للنظر في كل شيء، ومن خلال أمثلة الحوار الرائع الذي كان يديره الأنبياء مع أقوامهم وحتى مع الطغاة منهم، التي كانت تبرز بجلاء اعتماد حجة العقل إماماً هادياً من طرف

(٤٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق ومراجعة محمود شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، [١٣٧٤هـ - ١٣٧٨هـ]).

(٤٤) المجلس الإسلامي الأوروبي، معد، البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام.

(٤٥) عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ١٣٧.

(٤٦) ابن كثير، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٤٧) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية ٣٣.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٢٩.

(٤٩) نقلاً عن: عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي.

(٥٠) القرآن الكريم، «سورة النور»، الآية ٢٨.

الأنبياء، مقابل اعتماد حجة القوة سلاحاً نهائياً يلوذ إليه الطفلة دائماً كلما أعيتهم الحيلة وأعجزهم الروغان.

وتظهر قيمة الرأي في سيرة النبي ﷺ مع أصحابه، وكيف كان وهو النبي المبلغ يتسع صدره للأراء المخالفة، بل كان يحرّض أصحابه تحريضاً على أن تكون لهم آراؤهم واجتهاداتهم المستقلة: «لا يكن أحدكم أمعة: يقول أنا مع الناس». ولذلك لا عجب أن كثر النبي ﷺ مدرسة عظيمة لتخريج الرجال العظام في كل مجالات الحياة، فانطلقت في سنوات معدودات من الصحراء المجذبة أضخم وأروع ثروة أو ثورة حضارية... وكانت كل المدارس الفكرية والسياسية في الإسلام تجدها صاحباً من أصحاب محمد ﷺ إماماً متبعاً ومُرشدًا هادياً.

ولقد ظلّ الإسلام يرفع لواء التحدي في وجه الأفكار المضادة له داعياً إياها إلى الحوار الجاد واثقاً من قوة منطقته. من جهة، ومن توافق الفطرة البشرية مع ذلك المنطق، حتى أنه لو خلي بينها وبينه في جو من الحرية والنزاهة لما وجدت سبيلاً لغير اعتناقه. إن التحدي الإسلامي في الدعوة إلى المناظرة ظلت تحمله آية صريحة في الكتاب لها وقع كبير في نفوس المؤمنين «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين...»^(٥١) فقام في كل جيل ومع تجديد كل ابتلاء على المسلمين رجال أفاضل يواجهون بالكتاب التحديات المتجددة، يؤدون للحق الشهادة. وعلى كثرة المناظرات بين علماء الإسلام ورموز المذاهب المضادة لم يسجل التاريخ أن مسلماً هزم في مناظرة حرة. وكان المطلب العزيز لصاحب الدعوة ﷺ في مواجهة معانديه: «خَلَوْا بيني وبين الناس» ولا يزال مطلب خلفائه الدعاة نفسه في كل مكان دون أن يظفروا به غالباً.

ولذلك لم يكن عجباً أن وجدت في ظل هذه الحياة الفكرية الحرة التي أوجدتها مثالية الإسلام كل الأفكار والنحل سبيلها للتجاوز والنضج والنمو. وكان طلب العلم في هذه البيئة فريضة وحق. وكان للبحث العلمي شأن عظيم لا قيد عليه: «قل انظروا ماذا في السموات والأرض»^(٥٢). إن الإسلام لم يفرض على حرية الفكر قيوداً من خارجها، المهم أن لا تنقض الحرية نفسها فتغدو سبيلاً إلى مصادرة حرية الغير، أو الاعتداء عليه والنيل منه، أو سبيلاً لإثارة النعرات العصبية والعرقية، أو مدخلاً للإثارات الفرزوية. ذلك أن الحرية قيمة إنسانية عليا، وهي تفقد معناها إذا انفصلت عن قيم الحق والخير والجمال والعدالة. إذ لا حرية لظالم ولا لمجنون «فلا ضرر ولا ضرار» و«فلا عدوان إلا على الظالمين»^(٥٣). . . ذلك أن قيمة الحرية تتجدد بمقدار ما تمنح الحياة من قوة وطمأنينة واستقرار وإيمان وعدل ورفق^(٥٤). . . كما جعل له حقاً في إقامة أسرة واختياره شريك حياته بل قد يصل الأمر إلى الوجوب مع خشية الفتنة «من استطاع منكم الباءة فليتزوج». وإذا كان الزواج للفرد حقاً فعلى المجتمع واجب السعي لتيسيره

(٥١) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١١١.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية ١٠١.

(٥٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٩٣.

(٥٤) محمد حسين فضل الله، «مفهوم الحرية في الإسلام»، (مقال تمّ توزيعه دون تاريخ).

للرجال والنساء ﴿وَأَنكحُوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾^(٥٥)، ولم يفرض من القيود على الزواج بين مختلف فئات المجتمع وأجناس البشر غير ما يتعلّق بالمعتقد حرصاً على الانسجام ودوام العشرة من جهة وعلى صيانة الأمن العام والنظام العام للمجتمع من جهة أخرى، على اعتبار أن المعتقد الاسلامي هو الركيزة العظمى للمجتمع الاسلامي، فكل علاقة في المجتمع من شأنها أن تنال من ذلك الأساس أو تهدده كان منعها أمراً محتوماً، ومن ذلك منع الزواج بالفسقة والملحدين وأعداء الإسلام عامة، والرخصة للرجال في الزواج من العفيفات... المحصنات^(٥٦) من أهل الديانات الأخرى إذا غلب الظن أن ذلك سبيلاً إلى انتشار الدعوة في صفوفهم، ولا يكون ذلك عادة إلا في حال قوة المسلمين السياسية والحضارية. غير أنه لا مجال في هذه الرخصة للمسلمات على اعتبار ما جبلت عليه المرأة من حبها لزوجها وطاعتها له بحكم ما جرت به العادة من انتقال المرأة إلى بيئة زوجها ونشأة الأبناء بحسب الدين السائد في تلك البيئة، الأمر الذي يجعل من اقتران هذه المسلمة بكافر خطراً على دينها وعلى أبنائها، وقد يمثّل خطراً على نظام المجتمع برمته.

٣ - حرية الفكر والتعبير

كان طبيعياً لدين أهل الإنسان لمنزلة الخليفة لله بما وهبه من عقل وإرادة وحرية أن لا يكبل هذه الطاقات، بل المناسب أن يطلقها ويحررها ويمتهد في تحريرها على الحركة والنشاط، مكثفياً بالتوجيه والتسيّد، تاركاً له أمر تحديد مصيره وتحمل مسؤوليته. وبلغ تقدير الإسلام فكر الإنسان وحرية اعتباره التفكير فريضة. كيف لا وقد أناط بهذه الوظيفة مهمة التقرير في أخطر القضايا المصيرية، مثل مسألة المعتقد وما يتعلّق به من مسالك وأعمال ومصائر؟ ولذلك لا تملّ آيات الكتاب تبدأ وتعيد في التحريض على التفكير وترشيد العقل وتحرّضه عن عدم اتباع الأوهام، والسير مع عامة الناس، واتباع الآباء والأجداد، وحجزه عن مذاهب العقل مثل المسكرات والمفترات، ومنعه من الوقوع أو الخضوع إلى مختلف ضروب الاستبداد والتسلط^(٥٧).

٤ - الحقوق الاقتصادية

حق الملكية من الحقوق الفردية التي نصّت عليها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وكثير من الدساتير، حق الفرد في التملك على اعتبار ذلك حقاً طبيعياً للفرد. أما الإسلام فهو

(٥٥) القرآن الكريم، «سورة النور»، الآية ٣٢.

(٥٦) والمقصود بالمرأة المحصنة التي تستقدر الزنا وتتعفف عنه وتراه محرّماً بالشرف. أما التي تأنيه أو لا تراه ذميمة حتى وإن لم تفعله فلا تصلح لزواج المسلم، مسلمة كانت أم كافرة.

(٥٧) يقول المفكر المغربي المهدي المنجرة: «ليس في الإسلام حدود للتعبير عن الرأي، وأتحدّى أي عالم كفيها كان أن يعطي تفسيراً واحداً بأن الإسلام قد جاء بحدود للتعبير عن الرأي، فالتعبير عن الرأي مضمون ما دام لم يمس حقاً من حقوق إنسان آخر». انظر: المهدي المنجرة، «التغيير قائم لا محالة وثمنه باهظ»، القدس، العدد ١١٣٥.

وإن أباح للفرد الامتلاك وفق تصوّر معين وشروط، فإنه لا يعتبر حقاً من الحقوق الانسانية طبيعياً، لأن الملك كله لله^(٥٨). فكل ما يتعلق بالملكية، من طرق الحصول عليها والتصرف فيها ونوع ما يمتلك وزوالها، لا يتم شيء من ذلك إلا وفقاً للشريعة، إذ لم تقم الملكية في التاريخ العربي الإسلامي حتى بدايات التغلغل الاستعماري في القرن التاسع عشر، على أساس نمط الملكية الجرمانية الفردية التي تحدّث عنها ماركس باعتباره نموذج الملكية في النمط الحضاري الأوروبي، ولم تعتبر الملكية الفردية ملكية مطلقة يحق للمالك التصرف فيها كما يشاء بيعاً وتوريثاً وحتى تدميراً كما تنص أصول القانون الروماني. إن ألوان الملكية التي عرفتها هذه البلاد قامت على أساس التصرف والاستخلاف؛ خلافاً للإنسان للأرض ومسؤوليته في إعمارها واعتبارها جسر العبور إلى الآخرة^(٥٩). فملكية الإنسان هي ثمرة لاستخلافه عن الله. وذلك يعني أن المالك الحقيقي الأصلي هو الله تعالى، وأن ملكية الإنسان هي استخلاف أو ملكية انتفاع، فليس له التصرف في العين إلا وفق إرادة مالكيها، فإذا أساء التصرف انتزعت منه، وإذا كان العمل من خاصة الانسان ومميزاته وكان حقاً له وواجباً عليه، فإن النتائج التي يحصل عليها عن طريقه تصبح حقاً من حقوقه، لا ينقص منها إلا ما جعله الله في مال الناس من حق السائل والمحروم^(٦٠). ولأن الحقوق أو التكاليف الشرعية بحكم أن الانسان اجتماعي بطبعه إنما تجري في وسط اجتماعي معين، كان طبيعياً أن ينظر إليها في المجتمع على أنها وظائف اجتماعية^(٦١) تحفظ كيان المجتمع وتعمل على نموه ورفقه وأمنه، فإن خرجت عن هذه الاعتبارات فغدت عامل خلل في التوازن الاجتماعي، وعنصر هدم وعامل اعاقه أو باعث أحقاد، كان من حق المجتمع أن يفرض عليها من القيود ما يناسب عودها للقيام بوظيفتها الاجتماعية.

ومن تلك الوظائف التي جعلت لها الملكية الفردية: توزيع السلطة في المجتمع على كل أفراد من خلال امتلاكهم جزءاً من الثروة، الأمر الذي يعطي الحرية السياسية والشوري مضموناً اجتماعياً، على حين يمثل تركّز الثروة في يد طبقة معينة، أو في يد الدولة نفسها أساساً للطغيان وتسلط من يملك على من لا يملك عن طريق تحكّمه في حاجاته الأساسية. إن المشاركة في الثروة عن طريق امتلاك الضروري منها لتلبية الحاجيات الأساسية على الأقل، يمثل خير ضمان وأساس للمشاركة السياسية عن طريق الشورى. من هنا اختلف النموذج الاسلامي عن النماذج السائدة في الغرب، سواء كانت اشتراكية تستهدف تجريد الأفراد من الثروة واحتجائها في يد الدولة، أو كانت رأسمالية تتجه إلى احتجان الثروة في يد القلة. على حين يتجه النموذج الإسلامي إلى توزيع الثروة على أكبر عدد ممكن، على نحو يفسد الجميع مالكين، وبالتالي مشاركين في السلطة وفي التقرير، مما يجعل لحريرتهم وقيامهم بواجب الرقابة

(٥٨) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ص ٢٥٨.

(٥٩) منير شفيق، «التفسير الذاتي» في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الاسلامية، الحوار،

السنة ١، العدد ١ (ربيع ١٩٨٦)، ص ٨٤.

(٦٠) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٦١) مصطفى كمال وصفي، الملكية في الإسلام، ص ٧٣.

على السلطة وعلى المجتمع كله عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سنداً قوياً. ولذلك لم يكن عجباً أن ندد الإسلام بالترف والسرف والتبذير واكتناز المال واعتبرها أساساً للبغي والكفر ﴿إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وأتيناه من الكنوز بما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة﴾^(٦٣) «كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى»^(٦٤) واعتبر هدفاً أساسياً لنظرية التوزيع منع تركيز المال ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾^(٦٥). إنه بدون الاشتراك في امتلاك مصادر الثروة الأساسية «الناس شركاء في ثلاث»، لا يكاد يتبقى معنى للقيم العليا التي حرص الإسلام على قيامها أساساً للمجتمع الإسلامي: المساواة، الأخوة، العدل، الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كل الذي يتبقى عندئذ بعد طلاء الشعارات والأمان، هو التسلُّط في شكل من أشكاله.

إن التملك أساس لإذكاء الحوافز الذاتية للفرد وتنشيط ملكاته لما فطر عليه الفرد من ابتغاء حثيث لنيل مطالبه وحقه في امتلاك ثمار عمله. ولقد حاولت عبثاً المذهبيات الخيالية إنكار هذه الفطرة في الإنسان، واضطرها قانون الفطرة في النهاية إلى الإفلاس، والعودة إلى الاعتراف بالحوافز الذاتية والملكية الفردية ذاتها. إن الملكية الفردية في الواقع هي اعتراف للفرد بحقه في التمتع بثمار جهده إلا ما تعلق بحق الجماعة، أو تنازل عنه بمحض إرادته. ذلك أنه ولئن أقر الإسلام للفرد بحقه في التملك في إطار نظرية الاستخلاف، فإن طبيعته الاجتماعية تقتضي أن تكون مصلحة الجماعة أولى بالاعتبار عند التناقض من مصلحة الفرد، وأن يمارس الفرد وظيفة الاستخلاف عن الله في إطار استخلاف أكبر هو استخلاف الجماعة ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾^(٦٦) وذلك هو ما ذهب إليه معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين انعقد اجماعهم أو كاد على النظر للملكية الفردية على أنها وظيفة اجتماعية^(٦٧)، ينتفع بها الفرد ويتصرف وفق مصلحة الجماعة، وذلك ما يعطي شرعية لحق السلطة الإسلامية بمثلة الجماعة في رسم سياسة اجتماعية واقتصادية عامة ملزمة للباكين الأفراد، وفي تحديد الملكية، وفي تأمين بعض الثروات والمصالح. وذلك كلما احتل التوازن في المجتمع دون أن يلغى ذلك نهائياً المصلحة العامة للمجتمع وفي إطار الدستور الإسلامي، وهو حاكم على المجتمع كله سلطة وأفراداً. والملاحظ هنا أن الملكية في التجربة الإسلامية تعددت أشكالها، وأن الملكية الفردية في تاريخ المسلمين قد غطت جزءاً محدوداً وحسب من ملكية الأرض. وليس المجال متاحاً لتفصيل القول في مسألة أشكال الملكية وسيأتي ذلك، وإنما حسبنا هنا أن نؤكد الحق الشرعي للفرد في

(٦٢) القرآن الكريم، «سورة الفصص»، الآية ٧٦.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة العلق»، الآيتان ٦ - ٧.

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآية ٧.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٥.

(٦٦) من أولئك الأعلام: سيد قطب ومصطفى السباعي وأبو زهرة وعبد القادر عودة وعلال الفاسي والبهني الخولي ومصطفى كمال وصفي ومالك بن نبي ومنير شفيق وغيرهم كثير. وخالف هذا التيار الواسع أبو الأعلى المودودي وعبد السلام العبادي وصالح كركر. انظر: صالح كركر، نظرية القيمة (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦).

التملك ضمن مصلحة الجماعة وفي حدود الشريعة كثمرة لحقه في العمل وامتلاكه ثمار عمله في اطار نظرية الاستخلاف، دون أن يغيب عنا أبداً أن القصد من الملك هو حفظ التوازن الاجتماعي بما يعنيه من محريم وجود طبقات يتفوق بعضها على بعض بسبب المال. فالإسلام حرب على كل نظام قائم على وجود طبقات مبنية على التفاوت في الثروة وأخرى على عصبيتها الجاهلية وفخرها بالأنساب^(٦٧). ولقد ورد في الدستور التونسي حق الملكية بشكل غامض سائر الحقوق التي وردت في الدستور، وهو غموض أثبتت التجربة أنه لا يعبر عن مرونة، بقدر ما يتيح امكانات لطغيان السلطة وتلاعبها بحقوق المواطنين وحررياتهم. ورد في الفصل ١٤: حق الملكية مضمون ويمارس في حدود القانون، وهي صيغة اتسعت لأشد الاختيارات الاقتصادية تناقضاً، فمن اشتراكية الستينيات المتطرفة إلى رأسالية السبعينيات الغالبة.

٥ - الحقوق الاجتماعية

المقصود بالحقوق الاجتماعية ما يحتاجه الفرد في حياته المعيشية، وتوفير الوسائل الصحية والاجتماعية له. وهي حقوق لم تكن موضوع اهتمام الدساتير الغربية ومواثيق حقوق الانسان، إلا في وقت متأخر نتيجة ضغط النظريات الاشتراكية والمنظمات النقابية وطردها لشبح الثورة الماركسية، على حين نجد هذه الحقوق أصيلة في التصور الاسلامي والتطبيق النموذجي له في العصر الأول، فلم يشغله التأكيد على المساواة والحرية من الناحية النظرية عن تقديم نمط من العلاقات الاجتماعية يحقق المساواة والعدالة والشورى في حياة الناس المعيشية. وأهم الحقوق

(٦٧) كشف البحث التاريخي الاجتماعي بما لا يدع مجالاً للشك أن المسلمين لم يعرفوا نمط الاقطاع الذي عرف في التاريخ الأوروبي، وأن الملكية الشعبية في أشكال مختلفة هي التي كانت سائدة وليست ملكية الأفراد ولا ملكية الدولة، وإن ذلك يمثل عنصر قوة للمجتمع. من ذلك مثلاً أنه حتى سنة ١٨٤٠ كانت ٧٥ بالمئة من الملكيات في الدولة العثمانية ملكيات وافية وقد غطت الأحباس في تونس ٣/٤ الملكية - ويقترح مير شفيق من أجل إبقاء جماعة المسلمين قوية عدم تسليم الدولة كل مراكز القوة، وأنه لا بد من إعادة التنظيم الشامل لأشكال الملكيات التي عرفتها التجربة الاسلامية التاريخية وفي مقدمتها الملكية التي تشرف عليها المؤسسات والنقابات والبلديات والعائلات والمجالس القروية الشعبية. انظر: شفيق، «التسيير الذاتي» في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الاسلامية، ص ٨٨.

ويمكن اضافة المعاهد العلمية ومراكز البحوث والمؤسسات الصحية والاعلامية والأحزاب ونوادي الشباب... كل ذلك من أجل تقوية سلطة المجتمع المدني والتمكين لنظام الشورى الشعبية من أسباب القوة والفاعلية والقدرة على التصدي لكل تطلعات السلطة نحو التفرغ... ومنع ربط مصير المجتمع بالسلطة كما قد حصل في ظل العلمانية، على حين كان المجتمع الاسلامي قائماً بأهم وظائفه التعليمية والصحية والمعيشية حتى في أشد حالات فساد السلطة. أما اليوم في زمن تفوق السلطة واحتكارها لكل وسائل القوة فقد تضاءلت أمامها سلطة المجتمع والفرد وتعلق مصيره نهائياً بمدى صلاح أو فساد السلطة.

ورغم أن التجربة الاسلامية قد عرفت الاقطاع إلا أنه مختلف تماماً عن الاقطاع في التجربة الأوروبية إذ الأصل أن رقية الأرض ملك لله والناس يملكون حق الانتفاع وفق الشريعة، وحتى عندما تصرفت الدولة في الأرض باعتبارها مالكة للربة فقد فعلت ذلك باعتبارها ممثلة للجماعة التي تملك حق الانتفاع. أما الأراضي الوقف فلم تكن الدولة تملك منها لا حق الرقبة ولا الانتفاع، إذ ينتفع بها حسب شرط الواقف.

الاجتماعية التي يُنص عليها في الدساتير: حق العمل، حق الرعاية الصحية، حق كفالة العيش الكريم.

أ - حق العمل

يلخص الأستاذ العقاد الديمقراطية الإسلامية الاجتماعية في جملة واحدة «الإسلام يبطل حق الاستغلال ويقدم حق العمل، ولا تحتاج الديمقراطية إلى أكثر من هاتين القاعدتين لكي تستقر عليها أحسن قرآن»^(٦٨). أبطل الإسلام أسباب الكسب غير المشروع عن طريق الغش، أو السرقة، أو الربا، أو الاحتكار، ومنع كنز المال حتى تكون وسائل الكسب راجعة بين الجميع مؤدية لوظيفتها في توفير الكفاية للجميع، ومقابل ذلك قدس الإسلام العمل وحث عليه واعتبره المصدر الأساسي للملكية «من أحمأ أرضاً مواتاً فهي له»، «فامشوا في منابجها وكلوا من رزقه»^(٦٩). «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله»^(٧٠). وفي الحديث: «إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلا الأهم في طلب المعيشة»^(٧١) و «ما أكل أحد طعاماً خيراً من أن يأكل من عمل يده وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»^(٧٢)، بل اعتبره ضرباً من ضروب الجهاد في سبيل الله «إن كان يسمى على نفسه ليكنيها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وإن كان يسمى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله، وإن كان يسمى تفاخراً وتكاثراً فهو سبيل الشيطان»^(٧٣). وأهوى النبي ﷺ على يد عامل قد علتها ندوب شديدة من أثر العمل يقبلها^(٧٤).

وكما حث على العمل وقدسيتها نقر من التبطل وعيش العالة، حتى ولو ظهر في شكل التفرغ للصلاة والذكر وعاب حالة المذلة والاستكانة وتكفف الناس؛ فالعمل الشريف أيا كان نوعه يزين المؤمن ولا يشينه، ويكرمه ولا يبيته «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بهزمة من الحطب على ظهره فيبيعها فيكف الله وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»^(٧٥)، فكيف يرضى من تشربت نفسه عزة الإسلام أن يمد يده لغير خالقه، وفيه عين تطرف ورجل تسعى؟ وليس التسول على أبواب المساجد وعلى قارعة الطرقات وهو إهانة بالغة لنمط التربية والتنظيم في المجتمع وإهدار للكرامة - الشكل الوحيد أو أبغض أشكال التسول الفردي والجماعي لروح الإسلام - فالارتزاق عن طريق التحيل أو عن طريق الاستدانة سواء مع نية السوفاء، وأفدح منها مع عدمها، وهو وافر الحدوث في حياتنا الاجتماعية، أمر أبشع من أشكال التسول التقليدي، وأشد بشاعة من ذلك هدر كرامتنا ورهن حريتنا لمختلف دول الكفر الشرقية والغربية عن طريق ما يسمى بالقروض والمساعدات. إنها مذلّة لا يمكن لنفس ذاقته لحظة

(٦٨) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١)، ص ٦٢.

(٦٩) القرآن الكريم، «سورة الملك»، الآية ١٥.

(٧٠) المصدر نفسه، «سورة الجمعة»، الآية ١٠.

(٧١) رواه الطبراني.

(٧٢) صحيح البخاري.

(٧٣) رواه الطبراني.

(٧٤) محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية (القاهرة: [د. ن. د. ت. ١٠]، ص ٨٢.

(٧٥) صحيح البخاري.

طعم الإيمان أن تستسيغها. إن المسلمين يربون على حكمة يعلمها الكبار للصغار أبد الدهر «الذين هم بالليل وذو النهار»، وبلغ من أمر تبغيض النبي ﷺ الذين لأمته أنه كان في فترة إذا مات الرجل سأل: «أعليه دين؟» فإن قالوا نعم، قال: «صلوا على صاحبكم ولأصل عليه». كل ذلك للقضاء على الجذور الفكرية والتربوية للبطالة ونقل المجتمع المسلم إلى حالة عامة مستمرة من التعبئة والاستنفار والامتلاء بروح العزة الاسلامية والتكريم الإلهي للإنسان مما لا يتحقق إلا بالعمل. وقد اقترنت الدعوة في الاسلام للعلم والايمان بالدعوة إلى العمل، فكثرت الفعال وتضاءلت الأقوال. من مآثورات ابن الخطاب رضي الله عنه «رحم الله امرأ أمسك فضل القول وقدم فضل العمل».

- واجب الدولة في تهيئة العمل للقادرين: ليست الدولة الاسلامية مجرد حارس على الحدود أو شرطياً للدفاع عن مصالح فتوية، وإنما وظيفتها الأساسية إقامة العدل، وأسط معاني العدل الذي لا معنى للعدل بدونه توفير حد الكفاف للجميع كخطوة لتحقيق الكفاية، وإلى أن يتوفر ذلك الحد المتقوم بغذاء وسكن وكساء ودواء فلا حرمة لمال، بل تستباح الأموال الخاصة والعامة في سبيل ذلك، ولو أدى الأمر إلى قتال المانعين لأنهم بغاة^(٧٦). وليس العمل الأول للدولة في ذلك تقديم الهبات للمحتاجين كلاً، وإنما توفير الأعمال، سواء عن طريق الجهد التربوي الإعلامي لإزالة العوائق النفسية ورفع مكانة العمل، وأنه ميزان التفاضل بين الناس، أو عن طريق إتاحة أدوات العمل للقادرين، استثناءً بأول رئيس لدولة الإسلام، رسول الله ﷺ، حين كان يبحث على العمل ويوفر أدواته للمحتاجين ويتابع نشاطهم حتى يطمئن إلى نجاحهم واعتمادهم على أنفسهم، ولا يلجأ إلى تقديم المعونات العينية إلا في حالة العجز الكامل عن العمل.

وليست الزكاة نفسها وهي أهم مورد لمؤسسة الضمان الاجتماعي في الدولة الاسلامية تقدم للمحتاجين هبات عينية تظل أيديهم ممدودة إليها مدى الحياة، كلاً. . . فإن ذلك لا يكون إلا في حالة نادرة، وإنما تقدم إليهم بحسب أوضاعهم واختصاصاتهم أدوات عمل (ورشات، ومصانع، وقطع أرض، ورؤوس أموال. . . الخ)، وتتولى مؤسسة الزكاة مساعدتهم وتقديم النصح لهم حتى يستتوا على سوقهم، فما يلبثون طويلاً حتى يتحولوا إلى مولين لصندوق الزكاة^(٧٧).

وإذا كانت الأعمال في الإسلام هي أسباب الأموال، فإن نموذج العلاقات الاجتماعية الذي تسعى قيم الاسلام إلى إرسائه هو- كما قدمنا- يتمثل في أن يكون كل انسان مالكاً جهده، عاملاً في ملكه، سواء كان ملكاً فردياً أو جمعياً، لا أجيراً في ملك غيره. فنظام

(٧٦) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلى (طهران: [د. ن. د. ت. ١٠]).
(٧٧) انظر في ذلك الدراسة القيمة التي مثلت إضافة حقيقية في الفكر الاسلامي: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩). وانظر أيضاً: محمود أبو السعود، فقه الزكاة المعاصر (الكويت: دار القلم).

الأجرة هو في الإسلام نظام استثنائي وليس نظاماً أصيلاً، وإنما الأصل «الأرض لمن يزرعها»^(٧٨) وقس على ذلك. ولكن التنظير الفقهي أعطى مسائل الإجارة والمغارسة والمزارعة أهمية لا تعبر عن واقع العلاقات الاقتصادية الذي كان يقوم في الصناعة على ورشات الحرف حيث يقل عدد الصناع، وسرعان ما يتحولون إلى مالكين ورشاتهم. فكان فترة الإجارة هي مجرد فترة تدريب وليس وضعاً دائماً. وكان يقوم في الزراعة على الملكية العامة في شكل أرض خراجية، أو أحباس أو أراضي عروش، والنظام السائد فيها هو نظام المشاركة، وليس نظام الأجرة، هو الانتفاع من خلال العمل المباشر في الأرض، أما ربة الأرض أي ملكيتها الأصلية فكان معظمها ملكاً عاماً للأمة.

وربما ساهمت نشأة الفقه في المدن وليس في الأرياف في إعطاء أحجام كبيرة لعلاقات الأجرة بسبب انتشار أعمال البناء والكتابة والأعمال المنزلية (خدمة المنازل) وهي خاصة بالمدن وتندر بالأرياف، حيث تعمل العائلات لنفسها لا لغيرها، وتلجأ إلى نظام التعاون في ما يتجاوز إمكانات العائلة. ولكن لأن حالة الأجرة - كنظام استثنائي - لا يمكن التخلّص منها جملة - فستبقى أعمال لا مناص فيها من نظام الأجرة - فقد اهتم بها الإسلام وأحاطها بجملة من التشريعات، وبث جملة من القيم الخلقية التي تمنع هذه العلاقة من أن تجر على طرفها الأضعف وهو الأجير فتحوّله إلى عبد. وفي هذه الحالة لم يكتف الإسلام باعتقاد نظام التعاقد كأساس لإقامة العدل رغم أن التعاقد يفترض - في العادة - حرية التعاقدين، الأمر الذي يقتضي الوفاء، «ها أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»^(٧٩). إلا أن ذلك ليس حكماً مطلقاً، فقد تحتل الأوضاع الاجتماعية اختلالاً يصادر إرادة طرف من أطراف التعاقد فلا يبقى له من حرية الإرادة غير الشكل. ولأن الإسلام لم يأت من أجل إرساء عدالة شكلية، بل هو يصرّ على الجهاد من أجل إقامة عدالة حقيقية، فإنه لم يأبه بكل تعاقد يقوم على غبن أحد طرفيه،

(٧٨) مما يستوقف نظر المتبع لنمط العلاقات الاجتماعية الذي أرساه النبي ﷺ في دولة المدينة وضوح الخطّة الإسلامية في القضاء على النظام العبودي وعلى كل ما ابتدعت عهود الجهالة من أساليب لا يترافق جهود العاملين كالربا والاحتكار والاستيلاء على أرض الله وتسخير خلق الله للعمل فيها مع سلبهم النصيب الأوفى من جهودهم. ولولا ثورة النبي ﷺ ضد ذلك النظام وخلفائه لتحوّل المهاجرون ومن بعدهم سائر الشعوب التي استهوتها عدالة الإسلام إلى أقتان لدى طبقة اقطاعية محدودة العدد. ولكن التطبيق الإسلامي في المصدر الأول كان على وعي تام يعنى مفهوم العدالة المنضمّن في عقيدة الإسلام (لا إله إلا الله) والذي تبلور في المبدأ الاقتصادي الذي سنّه النبي ﷺ «من كانت له أرض فليزرعها أو ليهيأ أخاه ولا يكرها» حديث صحيح، «من أحمى أرضاً مواتاً فهي له» والغريب أن التنظير الفقهي - بشكل عام - انحرف عن هذه المبادئ في التوزيع، وتوقف فقط عند حادثة خيبر حيث سمح النبي ﷺ لليهود إثر الهزيمة التي حاقت بهم على إثر خيانتهم بالبقاء على الأرض التي كانت لهم ملكاً لهم يزرعونها مقابل خراج يؤدونه للدولة. التقط الفقه هذه الحادثة فأخرجها عن إطارها الجزئي وطابعها المؤقت ليتخذها أساساً لنظام الإجارة على مختلف أشكاله، معرضاً عن جملة المبادئ الواضحة التي أرسى عليها النبي ﷺ نظام التوزيع وليس فيها الإيجار القاسدة بل الاستثناء. ورغم أن المذهب المالكي والظاهري بشكل خاص قد تصدّيا لكثير من ضروب الاستغلال مثل كراء الأرض بجزء مما يخرج منها كالربيع والنصف والخمس إلا أن هذا النظام عرف طريقه إلى التجربة الإسلامية.

(٧٩) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ١.

ولذلك اشترط في حال اختلال التوازن لفائدة أحد المتعاقدين أن يكون الطرف الأضعف لا الأقوى هو الذي يبلي شروط العقد «وليملل الذي عليه الحق»^(٨٠). فإذا حصل العكس كان للطرف الضعيف أن لا يفني بمقتضياته^(٨١).

ومن حق العامل أن يتولى عملاً مكافئاً له، موفراً له كفايته. روى الإمام أحمد بن حنبل أن النبي ﷺ قال: «ومن ولي لنا عملاً وليس له منزل فليخذ منزلاً، أو ليست له امرأة فليتزوج، أو ليست له دابة فليخذ دابة»، وذلك يقتضي أن لا توزع الأعمال إلا على أسس واضحة تتحقق فيها المساواة مثل الكفاءة والقدرة. ومن جهة أخرى فقد أوجب الإسلام على العامل الإخلاص والالتقان: يقول النبي ﷺ: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» رواه أبو يعلى، ويقول: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء» في الصحيح.

ب - الرعاية الصحية

ومن الحقوق الاجتماعية للمواطن في دولة الاسلام: الرعاية الصحية فكان اهتمامه ﷺ بالغاً بالطب الوقائي من نظافة واعتدال وبعد عن النجاسات والمسكرات وأشكال التبذير والفساد، فأمر بأسباب القوة، ونَهَى من الضعف وأسباب الهلاك «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير»^(٨٢)، وحث على الرياضة، وأوجب طلب العلاج عند المرض، ونَهَى من السمنة والبطننة^(٨٣)، ورخص في اجراء التعديلات المناسبة على الشعائر التعبدية بما يناسب الأوضاع الصحية، وأوجب على الدولة توفير العلاج للمحتاجين من رعاياها مسلمين وغيرهم، ولذلك لم يكن عجباً أن سبقت الحضارة الاسلامية إلى إقامة جهاز صحي ممتاز من مستشفيات وصيدليات ومختبرات^(٨٤).

كما حثَّ الإسلام على زيارة المرضى، واعتبر ذلك حقاً من حقوقهم. . «ويعورده إذا مرض»^(٨٥).

(٨٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٨٢.

(٨١) تقدم هذه الآية أساساً متيناً للتعاقد في المجتمع الاسلامي، كما تمثل قاعدة كبرى يمكن أن يتأسس عليها عمل النقابات في نضالها ضد الملاك المتسلحين من الناحية النظرية مبدأ حرية التعاقد، وهو مبدأ يصبح فارغ المحتوى دون توفر شروط التكافؤ. . . خيرٌ من تناول هذا الموضوع منطلقاً من آية البقرة الشهيد عبد القادر عودة. انظر كتابه الشهير: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩)، ج ١.

(٨٢) رواه الحاكم.

(٨٣) من الكتابات الجيدة التي صدرت في تونس حول هذا الموضوع: الطاهر الغربي، نظم التغذية في الإسلام (تونس).

(٨٤) وقائع كثيرة تشهد على ذلك في عصر النبي ﷺ والخلافة الراشدة، وفي ما بعد أيضاً. انظر: مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا (بيروت: المكتب الاسلامي).

(٨٥) صحيح البخاري.

ج - بناء الأسرة

ومن الحقوق الاجتماعية حق بناء الأسرة بناء على أن الزوجية قانون كوني، وهي بالنسبة إلى المؤمنين عبادة تعدل نصف الدين لما لها من أثر فعال في توازن الشخصية وتطورها، كما أنها الإطار الذي لا بديل عنه للمحافظة على النوع ورفقه ونموه. ولذلك أحاط الإسلام هذه المؤسسة بعناية تشريعية بالغة حدّدت حقوق وواجبات كل طرف فيها على أساس المساواة والتكامل - لا التماثل - فيما من حق لهذا إلاّ ويكافئه واجب على ذلك ﴿ولمن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾^(٨٦). والزواج عقد مكارمة وميثاق غليظ ومؤسسة خطيرة ذات علاقات متشابكة ودقيقة، الأمر الذي يفرض استحالة نجاحها في حال قيامها على المصالح والنزوات العابرة، ولذلك أقامها الإسلام على التراضي والاحترام المتبادل والمعاي الإنسانية الثابتة، كالإيمان والإحسان والصبر والمودة والعدل، وعمل على الإطاحة بكل الاعتبارات العرقية والطبقية التي تقوم حواجز بين البشر تمنعهم من التعارف والاقتران تحقيقاً لهدف الإسلام في عودة البشرية كلها، كما بدأت أول مرة عائلة واحدة ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾^(٨٧). ولأن الزواج يحتل هذه المكانة في الإسلام، فقد رغب فيه وأوجبه في حالات كثيرة، وفرض على الدولة المسلمة أو الجماعة تيسير أسبابه للجميع ﴿وانكحوا (أي زوجوا) الأيامى منكم (الفقيرات) والصالحين من عبادكم وإمائكم أن يكونوا فقراء يغنم الله من فضلهم﴾^(٨٨). والزواج المبكر من سياسة الإسلام، وحث الإسلام على انتشار النوع البشري تحقيقاً لمضمون خلافة الإنسان، وهو عبارة الأرض، وحرّم كل وسائل الإبادة المسلّطة على النوع البشري بدوافع اقتصادية أنانية واحتكار الوجود ومنعه على الآخرين. وهم يدبّون على الأرض مهما كان وضعهم أو حالهم وهم نطف في أرحام أمهاتهم ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إسلاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأ كبيراً﴾^(٨٩)، وأوجب الإسلام رعاية الأئمة والطفولة؛ فخص عمر بن الخطاب كل رضيع بنفقة، وأوجب النفقة للأمهات، كما هو نص القرآن.

د - حق التربية

حثّ الإسلام على العلم وجعل للعلماء مكانة عالية وأوجب على الجاهلين أن يتعلموا، وعلى العلماء أن يعلموا، وعلى الدولة أن تيسر الظروف المناسبة لذلك، حتى أنه يمكن اعتبار

(٨٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٢٨.

(٨٧) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١.

(٨٨) المصدر نفسه، «سورة النور»، الآية ٣٢.

(٨٩) المصدر نفسه، «سورة الاسراء»، الآية ٣١. انظر في تفسير الآية الدال على تحريم سياسة تحديد النسل في كل أشكاله كتب العلامة المودودي في: أبو الأعلى المودودي: فكرة تحديد النسل (بيروت: دار الفكر)، والحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧).

وانظر أيضاً مقررات المؤتمرات الإسلامية التي حرّمت تلك السياسة واعتبرتها خطة يهودية امبريالية للحدّ من انتشار الاسلام. وللشيخ الفاضل بن عاشور فتوى في السياق نفسه نشرتها مجلة المجتمع الكويتية حرّمت هذه السياسة الخبيثة.

الاسلام أول مذهب في التاريخ قال بالزامية التعليم «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»^(٩٠). وجاءت الحضارة الاسلامية لتحقيق هذا المبدأ في الواقع فشهد مؤرخو الحضارة أن قرطبة - مثلاً - أول مدينة في التاريخ حققت القضاء التام على الأمية^(٩١). وتم ذلك دون إرهاق لميزانية الدولة، فلقد تكفّلت الثقافة الاسلامية التي ربطت بين العلم والايمان، وبين الدنيا والآخرة اعتماداً على مبدأ استخلاف الانسان بتأسيس المؤسسات الشعبية العلمية والصرف عليها من الأوقاف. فكانت مؤسسات التعليم والاقتصاد والتشريع مستقلة عن الدولة تمام الاستقلال، وجزءاً من بنية المجتمع المدني، مع ملاحظة أن التربية في الاسلام لا تتجه إلى الأطفال فحسب، وإنما إلى المجتمع كله، وأن التعليم الأساسي لا يقتصر على تعليم المهارات الثلاث: القراءة والكتابة والحساب، وإنما يتجاوز ذلك إلى مجال القيم والتنشئة عليها، إذ لا خير في علم لا يتبعه عمل صالح يعين على رقي الفرد والجماعة، وعلى تحصيل السعادة في الدنيا والآخرة من خلال التسخير والارتقاء بالطاقتات المادية والروحية للكبار والصغار، للرجال والنساء وفق المنهج الإلهي للفوز بمرضاة الله^(٩٢).

هـ - حق الضمان الاجتماعي

لم تتضمن الدساتير وقوانين حقوق الانسان في الغرب مفهوم الضمان الاجتماعي إلا في وقت متأخر، وتحت ضغط الواقع. ولم يتعرّض الدستور التونسي مثلاً في بابه الأول (أحكام عامة) لغير الحريات التقليدية (حرية التفكير والتعبير والتنقل) مكتفياً بالإشارة إليها في التوطئة بصيغة لا تتضمن أي التزام بضمان الحقوق الاجتماعية للمواطن من تعليم وصحة وعمل وأسرة. أما غير القادر على العمل أو الذي لا يكفيه عمله لتوفير العيش الكريم فمسكوت عنه. تأمل في هذه الصيغة جيداً لتدرك أنها مجرد اعلان قناعة عن «إن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الانسان وإقرار المساواة وتوفير أسباب الرفاهية بتنمية الاقتصاد واستخدام ثروة البلاد لفائدة الشعب وأنجح أداة لرعاية الأسرة وحق المواطنين في العمل والصحة والتعليم»^(٩٣) إنه مجرد اعلان قناعة وتزكية للنظام الجمهوري، ولا يشكل أي التزام، وإلا لبرز ذلك في باب الأحكام العامة مع بقية الحقوق والحريات. بينما الدساتير الغربية المعاصرة وإعلانات حقوق الانسان فضلاً عن دساتير البلاد الاشتراكية قد تضمّنت ذلك بوضوح؛ فقد نص الإعلان العالمي لحقوق الانسان على «حق الانسان في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته وفي تأمين معيشتته في حالة البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة»^(٩٤).

(٩٠) رواه ابن ماجه.

(٩١) سيفريد هونكه، «شمس العرب تسطع على الغرب»، رابطة العالم الاسلامي، السنة ١٠،

العدد ٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٢).

(٩٢) انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود

(يومي: الجامعة الهندية العربية، ١٩٦١)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، لفنة الكجد في نصيحة

الولد، تعليق مروان قباني (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٢).

(٩٣) تونس، دستور الجمهورية التونسية (تونس: المطبعة الرسمية، [د. ت.]، التوطئة.

(٩٤) عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ص ٢٩٤.

ولقد كانت هذه الإعلانات المعاصرة - وهي ثمرة ضغوط أكثر منها ثمرة اعتراف بكرامة الإنسان - متأخرة جداً في الفكر والممارسة عن الإسلام نظرية وممارسة . فلقد أقام الإسلام مجتمعه على أساس الأخوة والمساواة والعدالة وما يقتضيه ذلك من تعاون وتضامن وإيثار «إنما المؤمنون إخوة»^(٩٥)، وفي الحديث: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله»، ويعلن ابن حزم في المحلى تعليقا على هذا الحديث الصحيح يقول فيه: «من تركه يبيع ويحرق وهو قادر على اطعامه وكسوته فقد أسلمه»، إن الأخوة ليست مجرد عاطفة ولكنها عقد تكافل وتعاون وتأزر، وهو عقد طرفه الأساسي الأمة ممثلة في مستويات مترتبة تبدأ بالأسرة حيث أوجب على أفرادها التكافل في الإرث والرؤية والنفقة «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»^(٩٦)، ثم أهل الجيرة «والجار ذي القربى والجار الجنب»^(٩٧)، وفي الحديث: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»، «ليس منا من بات شعباناً وجاره جائع وهو يعلم». ثم يأتي أهل الحي ثم المجتمع كله عن طريق الزكاة وهي فريضة ملزمة ثم النفقة التطوعية «في المال حق سوى الزكاة»، وفي الصحيح يرسم النبي القائد نموذجاً لمجتمع مؤمن صغير كيف يتعامل مع الأزمات الاقتصادية: «نعم القوم الأشعريون كانوا إذا أرملوا في الغزو أو قتل طعام عيالهم بالمدينة جعلوا ما كان عندهم في ثوب واحد وقسموه بينهم بالسوية، فهم مني وأنا منهم». وصيغة الوصف النبوي لهذا المجتمع ناطقة بتحبيله، والرغبة للمسلمين ولل بشرية جمعاء أن تتأسى به في تجسيد الأخوة وقهر الأنانية ومغالبة الأزمات . ويتجاوز النبي القائد هذه الصيغة التي تعتمد الإيحاء إلى هذا الإعلان العام المباشر ذي الصيغة التشريعية «من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل مال فليعد به على من لا مال له». وينقل أبو سعيد الخدوي راوي الحديث أن النبي ﷺ ذكر من أصناف المال ما ذكر، وللمسلم المعاصر أن يعدد من صنوف البيوت والسيارات والمصانع والحقول... الخ، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل. ولقد تقدّم حديث النبي ﷺ «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه»، وليس له أن يمسكها أكثر من ثلاث سنوات إذ «ليس لمحتجز حق بعد ثلاث»، كما ورد في حديث آخر. ولقد تشبّع خلفاء النبي ﷺ بهذه الروح الاجتماعية الإنسانية فمنع ابن الخطاب أن يتحوّل الفاتحون إلى اقطاعيين، فقرر منع توزيع أرض الفتوح على الفاتحين وجعلها ملكاً عاماً للمسلمين إلى يوم القيامة^(٩٨). ومع ذلك تبين له في أواخر أيام حكمه وجود تفاوت عزم على القضاء عليه، فقال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين». وكان الخليفة الناصر علي بن أبي طالب واضح الرؤيا في تحليله لمشكل الفقر، أنه ثمرة لأنانية الأغنياء «ما جاع الفقراء إلا بمنع الأغنياء».

وإذا كان غبار التاريخ المتطاير من حمأة الحضارات الفارسية والرومانية القائمة على الإقطاع والاستغلال قد غشي كثيراً أو قليلاً أنوار العدالة والانسانية التي أشعت بها نصوص

(٩٥) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٠.

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٧٥.

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٣٦.

(٩٨) أبو عبيدة، كتاب الأموال، ويعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (بولاق: المطبعة

السلفية، ١٣٥٢هـ).

الكتاب والسنة وتجربة التطبيق النموذجي في الصدر الأول للإسلام، فخالطت تلك الأنوار الساطعة ظلمات الجاهلية وتأثر التنظير الفقهي بذلك قليلاً أو كثيراً، فإن تاريخ الإسلام لم يخل من المجددين الثابرين الذين كسروا أطواق التاريخ ونفضوا غباره المتراكم فاتصلوا بالنبع الصافي وأطلقوا أنواره مجدداً. وكان أشهر أولئك علامتنا المغربي الثائر الفقيه السلفي ابن حزم الذي لا يشك أحد في تمسكه الحرفي المشدّد بظواهر النصوص. وكان ذلك كافياً لو صحّ تحليل خصوم السلفية ليجعل من ابن حزم أكثر فقهاء الإسلام رجعية وجموداً وخصومة لحقوق المستضعفين من الرجال والنساء، ولكن الواقع يشهد بعكس ذلك تماماً لدرجة أن رافعي لواء التحرر من سلطان النصوص لحساب العقل - وذلك شرط التحرر والتقدمية عندهم - إذ التقدم بزعمهم والمنهج النصّي (أو السلفي) نقيضان لا يجتمعان. ولا يكادون يعثرون خلال تقييهم في التراث على مواقف تحررية في مجال الاقتصاد أو المرأة والفن وغيرها أعمق وأجلى وأغزر من مواقف الموغلين في السلفية أمثال ابن تيمية وابن القيم، وابن حزم، وهو زعيم المنهج السلفي بلا منازع... وكان على هؤلاء أن يدعنوا للحقيقة التي كشفت عنها تاريخ الحضارة الإسلامية، تلك التي أعلن عنها الفكر الإسلامي المعاصر^(٩٩)، ألا وهي أنه لا تجديد إلّا في إطار السلفية. المقصود أنه لا تجديد إلّا انطلاقاً من الاعتزاز بالذات الحضارية للأمة والاطمئنان الكامل إلى دينها وتراثها... فإنما انطلق تاريخنا من النص المقدس، فلا تجديد حقيقياً إلّا في إطاره وانطلاقاً منه. بل إنه التجديد في كل حضارة كان بهذا المعنى سلفياً، أي عودة إلى الجذور انطلاقاً منها من أجل تخطي الحاضر الهابط نحو مستقبل أفضل مع ملاحظة أن السلفية هنا تعني التمسك بنصوص الإسلام ومقاصده في مواجهة محاولات العبث العلباني، وليست بحال رفض التجديد ورفض مقاصد الشريعة، مع التنبيه أيضاً أن مصطلح السلفية لا يحمل دلالة الزامية بل يمكن الاستغناء عنه والاستعاضة عنه بغيره، لأن السلفية ليست مفهوماً واحداً^(١٠٠). لنقرأ بانتباه، ونحن بصدد تقرير حق الضمان الاجتماعي في الإسلام، هذا النص الرائع للثائر السلفي ابن حزم «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقراهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، ويمسكن يكتهم من المطر والشمس وعيون المارة. ومن كان على فضلة، ورأى أخاه جائعاً عربان فلم يفتنه فما رحمه بلا شك»، بل يفرض ابن حزم على الجائع أن يأخذ ما يسدّ به حاجته، ولو مع استعمال القوة^(١٠١).

(٩٩) انظر على سبيل المثال: منير شفيق، أطروحات علمانية (تونس: دار البوراق)، ومحسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٥).

(١٠٠) يقول عبد الاله بن كيران: «إن الوهابية ليست إلّا سلفية من بين سلفيات أما بالنسبة إلينا فالسلفية هي النظر الموضوعي في نصوص الإسلام». نقلًا عن:

François Burgat, ed., *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud, les Afriques* (Paris: Karthala, 1988), p. 33.

(١٠١) قال ابن حزم: «من عطش فخاف الموت فرض عليه أن يأخذ الماء حيث وجدته، وأن يقاتل عليه، ولا يخل لمسلم اضطّر أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه، لأنه فرض على صاحب الطعام إطعام الجائع، فإذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير، وله أن يقاتل عن ذلك فإن قتل (الجائع) فعلى قاتله القود (أي القصاص) وإن قتل (المانع) فإلى لعنة الله، لأنه منع حقاً وهو =

ويصل الفقيه السلفي الكبير ابن تيمية (في كتابه الحسبة في الإسلام) إلى النتيجة نفسها انطلاقاً من النصوص «إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى سكن في بيت انسان إذا لم يجدوا مكاناً يأرون إليه إلا ذلك البيت، فعليه أن يسكنهم، وكذلك إذا احتاجوا إلى أن يعيرهم ثياباً يستدفنون بها من البرد أو إلى آلات يطبخون بها أو يبنون أو يسقون يبدل هذا مجاناً وإذا احتاجوا إلى أن يعيرهم دلوأ يستقون به أو قدراً يطبخون فيها أو فأساً يمحرون به فهل عليه بذله بأجرة المثل لا بزيادة؟». فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره. والصحيح وجوب بذل ذلك مجاناً إذا كان صاحبها مستغنياً عن تلك المنفعة كما دل عليه الكتاب والسنة، وقال تعالى ﴿فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. والذين هم براؤون. وئمنون الماعون﴾^(١١٢).

وأن مسؤولية الفرد على اخوانه تصل إلى حدّ مقاضاته إذا فرط ولم يقم بحاجاتهم مع القدرة، يذكر الفقيه المالكي الدردير «يضمن من ترك تخليص مستهلك (أي هالك) من نفس أو مال قدر على تخليصه بقدرته أو جاهه أو ماله فيضمن في النفس الدية وفي المال القيمة»^(١١٣).

وقد تفرّد الإسلام بجعل ضمانه الاجتماعي شاملاً للغارمين حتى تسدّد ديونهم وتفرج كربهم، وللرقيق حتى يتحرروا، ولأبناء السبيل من المسافرين والمنقطعين مهما كانت ثرواتهم في بلدانهم التي يقيمون فيها، كما تفرّد الإسلام بجعل التزامات الدولة الاجتماعية شاملة لولاية الأطفال القصر الذين لا أولياء لهم ومراقبة أولياء هؤلاء إن وجدوا، وتزويج من لا أولياء لهم أو لا مال لهم. ولقد اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب دار السوق فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزيت وما يحتاج إليه المحتاج.

واضح عمق وأصالة الضمان الاجتماعي على صعيد التصور والتطبيق في الإسلام، وواضح كذلك طابع التفرّد في هذا التصور من حيث ارتباط تلك الحقوق بتكريم الله للإنسان باستخلافه له، ومن حيث تعدّد مؤسسات ذلك الضمان: الأسرة، الجوار، الحي، أو العشيرة، المجتمع، الدولة... وذلك وفق تصور الاسلام لعلاقة الفرد والمجتمع بالدولة، إن عقيدة التحرر والعبودية لله وهي أس التصور الاجتماعي الاسلامي تأبى حصول وضع اجتماعي تتغول فيه الدولة ويتضاءل الفرد والمجتمع تجاهها فيرتبط مصير المجتمع كله بتلك المؤسسة أو الشخص أحياناً «الدولة». إن الاسلام يحرص، كما سنرى، على تحقيق قدر كبير من الاستقلال للفرد والمجتمع عن السلطة في الدولة الاسلامية، وذلك من خلال التكريم الإلهي للإنسان بما يكسبه حقوقاً ويفرض عليه واجبات لا سلطان لأحد غير الله عليها، ومن خلال حرصه على إقامة المؤسسات الشعبية المستقلة عن السلطة، كالأسرة والعشيرة وأهل الحي ومؤسسة التعليم والتعبّد، كالمجسد وأنواع كثيرة من المؤسسات الاجتماعية الشعبية التي يموّنها الشعب عن طريق مؤسسة الأوقاف على نحو يتحقق معه قدر كبير من الاستقلال للأمة

^{١١٢} طائفة باغية... قال تعالى ﴿فلن يفتن احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله...﴾. ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق. انظر: ابن حزم، المحلى. (١١٢) القرآن الكريم، «سورة الماعون»، الايات ٤ - ٧. (١١٣) أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير على متن خليل، وعثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ص ٣٠٠.

عن الحكومة، وخاصة في عهود فسادها. وأن أشد ما نكنا به الغزاة الغربيون نهبهم جزءاً كبيراً من المؤسسات الشعبية وتدميرهم البنية التحتية لمجتمعنا، حتى إذا ورثهم المستعمرون الجدد في عهد «الاستقلال» استكملوا الغزو، وأتموا السيطرة والاستيلاء على ما تبقى من تلك البنية التحتية فارتهن الفرد والمجتمع لأهوائهم وتقلباتهم، فصح إذا صحوا، وقليلاً ما هم فاعلون، ومرض بمرضهم الدائم، ومع ما أحدثوه من تدمير لبنية المجتمع لصالح تسلط الدولة تراهم لا يستحون من الحديث عما يسمونه «المجتمع المدني» لإخفاء طبيعة التسلط المهيمنة على هذه المجتمعات.

إن الإسلام يسعى جهده لضمان حرية الناس وإخلاص عبوديتهم لله، ومن وسائله منع احتكار سلطة الحكم أو سلطة المال في يد فئة قليلة، بل قد يسعى إلى توزيعها على أوسع نطاق ممكن حتى ينحصر تدخل الدولة المباشر في أضيق نطاق ممكن «أنا ولي من لا ولي له»، أي حيث يعجز المجتمع ويختل توازنه. كما قال النبي ﷺ.

ورد في الدستور الإيراني وهو في عمومه مسعى جيد لصيغة اجتماعية اسلامية معاصرة، تجلّت فيها أبعاد الضمانات الاجتماعية الاسلامية وسبل الوصول إليها واضحة، شتان ما بينها وبين الدساتير الغربية أو الشرقية أو ذيوها. فقد ورد فيه «من أجل ضمان الاستقلال الاقتصادي للمجتمع واجتثاث جذور الفقر والحرمان، وتوفير كافة متطلبات الانسان في طريق التكامل والنمو مع حفظ حرته، يقوم اقتصاد جمهورية ايران الاسلامية على أساس القواعد التالية:

١ - توفير الحاجات الأساسية للجميع: السكن والغذاء واللباس والصحة والعلاج والترية والتعليم والامكانات اللازمة لتشكيل الأسرة.

٢ - توفير فرص وامكانات العمل للجميع بهدف الوصول إلى مرحلة انعدام البطالة، ووضع وسائل العمل تحت تصرف كل من هو قادر على العمل ولكنه فاقد لوسائل العمل بصورة تعاونية عن طريق الإقراض بلا فائدة أو أي طريق مشروع آخر بحيث لا ينتهي إلى تمركز وتداول الثروة بين أفراد ومجموعات خاصة وبحيث لا تتحول الحكومة معه إلى رب عمل كبير ومطلق.

ورد في دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، وهو أحدث صياغة اجتماعية للنظرية الاجتماعية الاسلامية، ما يلي:

«لكل شخص الحق في اختيار أي عمل يرغب فيه ولا يتعارض مع الإسلام والمصالح العامة وحقوق الآخرين، والحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع.

«إن حق التمتع بالضمان الاجتماعي في مجالات التقاعد والبطالة والشيوخ والعجز عن العمل، وفقد القيم والانقطاع في الطريق والحوادث والطوارئ والخدمات الصحية والفلاحية والرقابة الصحية في صورة التأمين أو غيره، وهو حق عام.

«والحكومة مسؤولة أن تعمل وفق القوانين ومن العائلات العامة والعائدات الناجمة عن المساهمة الجماهيرية على توفير الخدمات والضمانات المالية السابقة الذكر لكل فرد من أبناء الشعب.

«الحكومة مسؤولة عن توفير وسائل التربية والتعليم المجاني لكافة أبناء الشعب حتى نهاية المرحلة الثانوية، وعن توسيع وسائل التعليم العالي بصورة مجانية حتى الوصول إلى الاكتفاء الذاتي.

«إن امتلاك المسكن المناسب مع الحاجة، هو حق كل فرد وعائلة إيرانية، والحكومة مسؤولة أن تمهد الأرضية لتنفيذ هذه المادة مع رعاية الأولوية وبالذات للذين هم أحوج إلى المسكن، وبالمخصوص القرويين والعمال»^(١٠٤).

واضح من خلال المقارنة تواضع الأبعاد الاجتماعية في الدستور التونسي بالقياس إلى عمق واتساع ذلك الحجم في التصور الاسلامي، كما تجلّى في الكتاب والسنة والفقهاء. المجددين، أو كما تجلّى في إحدى صور التطبيق المعاصر للإسلام، كما وردت في الدستور الإيراني، الأمر الذي يجعل التونسيين ونظراءهم يستغربون قصور دساتيرهم عن ركب البشرية الزاحف تجاه تأصيل مبادئ العدالة والمساواة. أليس منجلاً لنا تردّدنا حتى الآن في إقرار مبدأ إجبارية التعليم في المرحلة الابتدائية والثانوية، وإقرار حق كل مواطن في العمل والضمان الاجتماعي؟ وبدل ذلك يشتغل المترفون في بلادنا سكان القصور بنقد (التطرف الديني) لإشغال المستضعفين في أحزمة الفقر حول المدن، ومناطق الحرمان في الشمال الغربي والجنوب، عن حمل الاسلام سلاحاً لاسترداد حقوقهم المغتصبة، وكرامتهم المهذورة، وتأديب الطغاة الغاصبين، وتوفير مناخات الأمن والتضامن الوطني والحرية والعفة والكرامة، حتى تنطلق الطاقات المعطلة.

(١٠٤) دستور الجمهورية الاسلامية بإيران، الترجمة العربية (طهران: مؤسسة الشهيد، ١٤٠٠هـ)، رقم المواد ٢٨ - ٣١.
حول الدستور الإيراني، انظر الدراسة القيمة في: محمد علي التسخيري، حول الدستور الاسلامي، ط ٢ (طهران: منظمة الإعلام الاسلامي، ١٤٠٨هـ)، ومحمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية (القاهرة: بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩).

الفَسْرُ الْمَسَانِي

الْحَقُوقِ وَالْحُرِّيَّاتِ السِّيَاسِيَّةِ

تعريف: المقصود بحقوق والحريات السياسية في المصطلح الدستوري أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم سواء عن طريق اختيارها الحاكم ومراقبته ومحاسبته ومشاركته أو في عزله^(١). والحريات السياسية هي جملة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين، في حق المساهمة في الحكم بالضغط عليه والتأثير فيه عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحرّز والتنقّب^(٢).

ولقد نصّ الميثاق العالمي لحقوق الانسان على أن لكل فرد الحق في ادارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً، كما نصّ على حق الشخص في تولي الوظائف العامة في بلاده. وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وأن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجري بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت^(٣).

ولا يكاد يخلو دستور من الدساتير الحديثة من تأكيد سلطة الشعب كمقوم أساسي من مقومات الديمقراطية، وأن هذه السيادة يمارسها عن طريق الانتخاب والاستفتاء وحرية التعبير والصحافة والاحتجاج وتكوين الجمعيات السياسية والمهنية وغيرها. ومن ضماناتها فصل السلطات واستقلال القضاء وحرية الصحافة والاجتماع، فقد جاء في توطئة الدستور التونسي

(١) علي عبد الواحد وافي، حقوق الانسان في الإسلام، ط ٤ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٧).

(٢) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ١٤٦.

(٣) نقلاً عن: فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٢٤٣.

مثلاً، إعلان عزم ممثلي الشعب التونسي في المجلس التأسيسي على «إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب، وقوامها نظام سياسي مستقر يرتكز على قاعدة تفريق السلط... وأن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الإنسان وإقرار المساواة بين المواطنين». وفي نهاية التوطئة ورد «نحن ممثلي الشعب التونسي الحر صاحب السيادة نعلن على بركة الله هذا الدستور».

وفي الباب الأول - فصل - ١ :- تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الاسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها.

فصل - ٣ :- الشعب التونسي هو صاحب السيادة يباشرها على الوجه الذي يضبطه هذا الدستور.

فصل - ١٨ :- يمارس الشعب السلطة التشريعية بواسطة مجلس نيابي.

فصل - ١٩ :- ينتخب أعضاء مجلس النواب انتخاباً عاماً مباشراً سرياً.

فصل - ٢٠ :- يعتبر ناخباً كل مواطن يتمتع بالجنسية التونسية منذ ٥ أعوام وبلغ ٢٠ سنة.

فصل - ٢١ :- الترشيح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي وبلغ ٢٨ سنة كاملة.

فصل - ٢٥ :- يعتبر كل نائب بمجلس النواب نائباً عن الأمة جمعاء.

فصل - ٢٨ :- مجلس النواب هو الذي يمارس السلطة التشريعية ولرئيس الجمهورية وللنواب على حد سواء حق عرض مشاريع القوانين، ولشاريع رئيس الجمهورية أولوية النظر. يصادق مجلس النواب على مشاريع قوانين الميزانية وختمها.

فصل - ٣٢ :- المعاهدات لا تعدّ نافذة المفعول إلا بعد المصادقة عليها.

وفي الباب الثالث يعرض الدستور للسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية، ويحدد كيفية صدوره عن الشعب، عن طريق الانتخاب العام الحر المباشر السري. كما يحدد مدتها لخمس سنوات قابلة للتجديد. غير أن مجلس النواب بصفة استثنائية يسند رئاسة الجمهورية مدى الحياة إلى الرئيس الحبيب بورقيبة اعتباراً للخدمات الجليلة التي قدمها^(٤).

كما يحدّد الدستور الشروط الواجب توفرها في الترشح لرئاسة الجمهورية في الفصل ٤٠ «الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل تونسي مسلم مولود لأب وجد للأب تونسين وثلاثهم تونسيون

(٤) تعرّضت بعض هذه النصوص للتحويل بعد الانقلاب على بورقيبة من طرف الرئيس الحلي زين العابدين بن علي فألغيت الرئاسة المؤبدة وزيدت صلاحيات الرئيس، وضغطت صلاحيات الوزير الأول.

دون انقطاع بالغاً من العمر ٤٠ سنة، متمتعاً بحقوقه المدنية. ويقسم بعد فوزه بالله العظيم «أن أحافظ على استقلال الوطن وسلامه تراه وأن أحترم دستور البلاد وتشريعها وأن أرعى مصالح الأمة كاملة».

ويحدد الدستور صلاحيات رئيس الجمهورية في توجيه السياسة العامة للدولة ويضبط اختياراتها الأساسية، ويُعلم بها مجلس النواب مستعياً في ذلك بوزير أول، وبحكومة يتولى هو تعيين أعضائها، وينهيها متى شاء، وهو الذي يختتم القوانين، وله حق رد مشروع قانون إلى المجلس لتلاوة ثانية، فإذا صادق عليه مرّة ثانية بأغلبية الثلثين أمضاه ونقّده.

وإذا تعدّر على رئيس الجمهورية القيام بمهامه وقتياً، فوضها إلى وزيره الأول عدا حل مجلس النواب المخوّل لرئيس الجمهورية فقط في صورة مصادقة المجلس على لائحة لوم موجهة للحكومة، فإذا جرى انتخاب مجلس النواب وعاد لإصدار لائحة لوم أخرى في الظروف والأسباب نفسها، تعين استقالة رئيس الجمهورية، فيتولى رئيس مجلس النواب بصفة وقتية مهام رئيس الجمهورية.

وخصص الباب الرابع للسلطة القضائية، فورد في الفصل (٦٤): تصدر الأحكام باسم الشعب وتنفذ باسم رئيس الجمهورية. وفي الفصل (٦٥): القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. وفي الفصل (٦٦): تسمية القضاة بأمر من رئيس الجمهورية بترشيح من مجلس القضاء الأعلى.

ونص الفصل ٦٨ و٦٩ على قضاء خاص فيه محكمة عليا ينعقد عند اقرار الخيانة العظمى، تتكوّن من أحد أعضاء الحكومة، ومن مجلس للدولة يتركّب من محكمة ادارية ودائرة محاسبات.

وفي الباب الثامن نص الدستور على جماعات محلية مثل المجالس البلدية والمجالس الجهوية.

ونص الباب التاسع على أن تنقيح الدستور لا يتمّ إلاّ بأغلبية ثلثين ما لم يمس ذلك بالنظام الجمهوري للدولة (غير قابل للتنقيح).

ولقد كنا قد ألمحنا في فصل سابق إلى ما تضمنه الدستور من مبادئ الحرية مثل حق المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات (فصل ٦)، والحق في حرية الفكر والتعبير والصحافة والنشر والاجتماع، وتأسيس الجمعيات وتكوين النقابات، (فصل ٨) ولقد عرضنا هذه الصورة الاجمالية للدستور التونسي من أجل رسم هيكل عام لنمط حكم مستوحى من النظم الديمقراطية المعاصرة لإبراز وجه أساسي للحكم الديمقراطي هو الحرية السياسية. وذلك رغم شكلائية الحقوق المتضمنة في هذا الدستور واتجاهها إلى التعقيب على الحق بالتضييق، وإطلاق سلطة رئيس الدولة. هذا فضلاً عن الجفوة المستمرة بين النظرية والعمل.

ولقد برز جلياً في هذا التصور للحكم جملة من المبادئ أهمها: سيادة الشعب، الانتخابات والتمثيل، الأغلبية، النظام الجمهوري الرئاسي، فصل السلطات، الحريات العامة ومنها حرية الصحافة وتكوين الجمعيات والنقابات والجماعات المحلية كالمunicipalities. كما نص على استقلال القضاء. وهذه المبادئ مجتمعة تشكل الهيكل العام للنظام الديمقراطي الحرّ (أي ذي المضمون الليبرالي) وذلك قبل أن يناله التطور بعد الحرب العالمية الثانية، وإن اختلف عنه في طابعه الرئاسي السافر على حين يطغى الطابع البرلماني على الديمقراطيات الغربية قبل الحرب. وسنعود لتقويم هذا النظام من جهة النظر والتطبيق.

الفصل الثالث

المبادئ الأساسية للديمقراطية

تمهيد

إن الحديث عن الحريات السياسية في العصور الحديثة لا يكاد يفصل عن النظم الديمقراطية، على اعتبار أن الديمقراطية تقدّم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن المواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية. أو هي أقل الأنظمة سوءاً - حسب دفاع أحد السياسيين - فما هي المبادئ الأساسية التي تمثل جوهر الديمقراطية؟ هل شهدت تطوّراً؟ ما هو؟ ما دوافعه؟ تقويم النظام الديمقراطي؟ ما هي المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي؟

أولاً: المبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي

١ - نظرة إجمالية

إن النظام الديمقراطي ليس بناءً مصطنعاً من طرف منظّرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين، إنه نتيجة تطور تاريخي بعيد المدى. استمدت كثير من قوانينه من الأنظمة السياسية التي سادت في أوروبا في القرون الوسطى ومن التراث الحضاري الانساني، وتحولت تدريجياً حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقتها، وكان للتطور العلمي تأثيره في نمو الانتاج وفي تقدم وسائل النقل، وكذلك كان لاتصال الأوروبيين خلال حروبهم الصليبية بالمسلمين أنسر في انقلاب البنيان والقيم الاجتماعية، كان النظام الديمقراطي الحرّ ثمرتها^(١)، لقد كان لاتصال أوروبا بالعالم الاسلامي

(١) Maurice Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel* (Paris: Presses universitaires de France, 1980), p. 43.

وقع الصدمة النفسية التي ساهمت في إيقافها من غفوة الإقطاع وغيوبة الدين الكنسي، ودكتاتورية الملوك الارستقراطيين.

ولا شك أنه كان للفكر النهضوي دوره الريادي في الثورة على العهد القديم ورموزه ومؤسساته وقيمه. وكان طبيعياً لحضارة قد كَبَلَتْها سلطة الملوك الاطلاقيين أن تجعل هدفها تحرير الانسان من الاستبداد، فتعلن المساواة للإطاحة بالامتيازات، والتحررية لتأكيد قيمة الانسان ازاء مؤسسات الكنيسة والاقطاع، وتنادي بالشعب مصدراً للسيادة بدلاً عن سيادة الملك، والتعددية على أنقاض الانفرادية، وفصل السلطات لمنع التركيز والاستبداد. إن أهم المبادئ التي نادى بها الديمقراطية الليبرالية مضموناً لها هي: السيادة الشعبية والانتخاب وفصل السلطات والحريات العامة (التعبير، الصحافة، تكوين النقابات، تعددية الأحزاب...) وهي في مجملها أريد منها تمكين المحكومين من أدوات الضغط بجديّة للوقوف في وجه الحاكمين والتأثير في قراراتهم.

لقد ظلت التحررية والمساواة والتمثيل والتعددية والتنافس المضامين الأساسية للديمقراطية الغربية حتى الحرب العالمية الثانية، حيث تجمعت جملة من عوامل التطور الاقتصادي والتقني والسياسي والاجتماعي لإحداث نوع من الثورة على ذلك النظام، فلم يعد دور الدولة حيادياً في الصراع الاجتماعي الدائم، مقتصرأ على حفظ الأمن السداخلي والخارجي، بل اضطرت تحت الضغوط الجديدة المتنامية... للنقابات، والرأي العام، والأحزاب المنظمة القوية، وعديد الجماعات الأخرى المنظمة من أجل الحصول على توازن جديد إلى التدخل الفعّال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما جعل النظام الديمقراطي في الغرب نفسه يتجاوز مرحلة الحريات الشكلية المتمثلة في اعلانات حقوق الانسان وسيادة الشعب والبرلمانات والانتخابات وحق الأغلبية في أن تقود وحق الأقلية في أن تعارض وتتحول إلى أغلبية بحكم (التداول)، لينتهي إلى جوهر يتمثل في نظام من التواصل بين جماهير المواطنين وبين المنظمات الحاكمة، نظام يبيح للجماهير أن تنادي، وللدولة أن تجيب. نظام يمكن الجماهير من التأثير الفعّال والمشاركة في ادارة الشؤون العامة والتحكّم في صنع مصيرها بحق، لا مجرد انتخاب ممثلين عنها، وذلك يقتضي التوفّر المستمر على الأدوات الضرورية لتلك المشاركة، من ضمانات اقتصادية واجتماعية هي ملك الشعب، ومعطيات إعلامية صادقة متجدّدة حول سير المؤسسات العامة وأدوات إعلامية حرة^(١٢).

أما المفكر الاسلامي مالك بن نبي فقد ذهب أبعد من ذلك في تحديد جوهر النظام الديمقراطي، على أنه مشروع تربيوي للشعب كافة على الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فليست الديمقراطية مجرد عملية نقل السلطة إلى الجماهير والاعلان عن أن شعباً هو بموجب نص دستوري قد غدا صاحب السيادة، ففي انكلترا ليس النص الدستوري - وهو نسبياً غير موجود - هو الذي يضمن حقوق وحريات الشعب الانكليزي،

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

ولكن العقلية البريطانية نفسها هي ذلك الضامن للديمقراطية^(٣). ويفوض علامتنا المغربي مالك حفيد ابن خلدون في ثنايا النهضة الأوروبية متبعا جذور الإحساس الديمقراطي الذي تفجّر في الإعلان الشهير لحقوق الانسان في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان تنويعاً روحياً وسياسياً للثورة الفرنسية فيجد جذور ذلك الإحساس منغمسة في حركة الإصلاح الديني والنهضة اللتين شكّلتا العنصر الأساسي الثقافي في شخصية الانسان الأوروبي في مجال الروح والفن والعقل، لقد شكّل كل ذلك المذهب الإنساني بما قدمه من تقدير معين للإنسان المواطن^(٤).

وخلاصة كل ذلك أن النظام الديمقراطي شكل ومضمون. شكل يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر. وتكاد تتفق على مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحرية التعبير والتجمع والتنقيب والإقرار للأغلبية بالتشريع والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية.

أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحكام والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد، انه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم^(٥) وتبعيتها لهم، ولا شك أن أفضل الأنظمة على الإطلاق، ذلك الذي يبنّي على الاعتراف بكرامة الانسان ويتوفر على جملة من التقنيات التنظيمية والتربوية تكفل تلك الكرامة وتقدم ضمانات ضد الجور، وتبنيء المناخ الضروري لتفتح ملكات الانسان وترقيه ومشاركته في صنع مصيره، فتضاءل حتى تخفي أو تكاد الهوة بين الحكام والمحكومين على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، ويغدو الحاكم بحق خادماً للشعب من الناحية القانونية وفرداً عادياً من أفراد العائلة الاجتماعية هو فيها الأخ الأكبر أو الأب أو الولي. إن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثيل. إن المثل الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات^(٦). ولا شك أن حجم المشاركة الشعبية في إدارة الشؤون العامة مقياس رئيسي في الحكم على مدى ديمقراطية نظام ما، فبقدر ارتفاع تلك النسبة يقرب النظام من مثاله.

(٣) مالك بن نبي، الاسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الربحان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣)، ص ١٤ - ١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(٥) عباس عمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١)، ص ٥٢.

(٦) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٣٠.

٢ - الدولة في التصور الغربي

أ - القانون والدين

لم يثبت البحث في تاريخ الجماعات البشرية أن واحدة منها قد حلت من آلهة يدين لها الناس بالخنوع، أو من إله واحد يتولى الأمر كله، ومن هذا الخنوع لإرادة عليا نشأت فكرة القانون. فالإرادة الإلهية التي يعبر عنها بمناسبة كل قضية أحد رجال الدين، هي ماهية القانون ومصدر احترامه. بل إن قواعد القانون الأولى كانت في بدء نشأتها قواعد دينية، وكان القانون في كل مجتمع نشأ معتمداً على الدين ممتزجاً به حتى أن رجال الدين كانوا هم أنفسهم رجال القانون^(٧)، أما الكهانة وأعمال السحر والشعوذة فقد نشأت مضاهاة للدين الحق الذي كان ينزل به الوحي على الأنبياء، لهداية الناس إلى عبادة الله الحق من خلال الخنوع لجملة من قواعد السلوك التي كان لها النصيب الأوفر في إخراج الناس عن سلطان أهوائهم وأغراضهم، وقبولهم الخنوع لسلطان موحد يعلمهم هو قانون الله (الشريعة). غير أن تحول الدين إلى مؤسسة في كثير من الحضارات تحتكر تأويل الدين والحديث باسم الإله، جعل الملوك يسارعون إلى استغلال النفوذ الكبير للمؤسسة الدينية من أجل إضفاء صبغة القداسة على سلطانهم، حتى غدت إرادتهم هي الإرادة الحقيقية لله، وتم التمازج بين سلطان القانون وإرادة الحاكم، حتى جاز لهذا الأخير أن يقول أنا الدولة، وأنا ظل الله على الأرض، كما زعم قرينه رجل الدين إنه الدين، وكثيراً ما تنازعا السلطان للإنفراد به. وكان ذلك وبالأعلى الدين والسياسة وقاعدة أساسية للتسلط.

ب - الثورة السياسية المعاصرة

ولذلك لا عجب أن تركزت الثورات السياسية في الغرب منذ قرنين على تحرير القانون من إرادة رجال الدين وسلطان الملوك من أجل الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، وتجريد الملوك من السيادة والهيمنة التي يزعمون استمدادها من الله مباشرة، بل قد يزعم بعضهم أنه الله نفسه كما فعل فرعون بمقالته الشهيرة أنا ربكم الأعلى أي صاحب السلطان المطلق الذي لا سلطان بعده، ولم يكن حكام فارس و«بيزنطة» وسواهم أقل تواضعاً أو تسلطاً، فلقد كانت إرادتهم أبداً هي القانون. ولقد كان الملك في ظل النظام الفرنسي - مثلاً - قبل الثورة يضع القوانين المنظمة لنشاط السلطات العامة، ولكنه لم يكن يتقيد بها^(٨)، فكان صاحب السيادة المطلقة. وذلك كان هدف الثورات المعاصرة تحديد سلطة الملوك ورجال الدين ونقل تلك السيادة إلى الشعب أو ممثليه باعتباره صاحب السيادة، وبذلك تمّ

(٧) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٢ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)،

ص ١٨ - ١٩.

(٨) محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي،

١٩٧٣)، ص ١١٦.

الانتقال من سلطة الفرد إلى حكم القانون، وذلك هو المضمون الأساسي للدولة الغربية الحديثة التي قد توصف بدولة القانون^(٩).

واضح أن الدولة الغربية المعاصرة تقوم على دعامتين: الشرعية والسيادة.

(١) الشرعية

إن أهم ما تفخر به الدولة الغربية الحديثة أنها دولة قانونية، بمعنى أن تصرفات الحكومة تخضع لقواعد ثابتة وأكيدة يستطيع الأفراد المطالبة باحترام هذه القواعد أمام قضاة مستقلين^(١٠)، وذلك هو المقصود بالشرعية، وهي أساس عمل الدولة الحديثة^(١١). فالشرعية هي بالتحديد تقيّد السلطة بقانون قائم بقطع النظر عن عدد الحاكمين^(١٢)، وصدور ذلك القانون وفق الإجراءات المتبعة... ويضاف إلى هذا المعنى السلبي للمشروعية أي امتناع الدولة عن أي فعل لا يتماشى مع النظام القانوني السائد معنى آخر إيجابي هو ضرورة التزام السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع^(١٣)، واجتهادها في تحقيق الصالح العام بما يؤدي إلى القبول الطوعي من قبل الشعب بقوانين وتشريعات النظام السياسي وبعيادته وملاءمة مؤسساته لحاجات المجتمع وقيمه^(١٤).

(٢) السيادة

مفهوم رئيسي من مفاهيم الدولة الغربية يتلخّص في اعتبار الدولة سلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى وخاصة في مجال التشريع، فهي لا تعرف بجانبها أو فوقها سلطة أخرى، إنها سلطة فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع^(١٥). إن صاحب السيادة هو السلطان الحاكم شخصاً أو هيئة، الذي يتولّى سلطة التشريع في المجتمع، فهو بفضل سلطته على تغيير القانون يعتبر مالكاً للسلطة الشرعية العليا في الدولة وتخضع له السلطات الأخرى؛ إنه المشرّع الأعلى. ففي العصور الوسطى كان البابا يتولّى هذه السلطة بصفته نائب المسيح، وقبل ذلك كان قسطنطين تمثل إرادته قوة القانون، ثم ظهرت الدولة الحديثة كوارثة لتلك

(٩) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي»، في: مباحث المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د.ت.د.]، ص ١١٢، وبرهان غليون، الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٢.
(١٠) جاك دوينيو دوقابر، الدولة، ترجمة سمرحي فوق العادة، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢).

(١١) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، ص ٤٠.
(١٢) بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي»، ص ١١١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٤) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٤٥١.
(١٥) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة)، ج ١، ص ١٣٥.

السيادة، بمعنى أن لها سلطة تشريعية عليا من ناحيتين: أنه لا توجد سلطة أعلى منها، وأن سلطتها غير منازعة. إن سيادتها مطلقة في المجال الداخلي من حيث كونها المشرع الأعلى. وفي المجال الخارجي عدم التبعية في تنظيم علاقاتها مع غيرها من الدول، بما في ذلك حقها في إعلان الحرب، وحتى في ضم أرض الدولة المهزومة^(١٦).

إن مفهوم السيادة مفهوم قانوني، إذ يراد منه إعطاء القانون صفة الشرعية، إذ القانون هو ما صدر عن الحاكم، صاحب السيادة شخصاً كان أو هيئة من أمر أو نهي، هو قانون باعتبارها السلطة الأمرة. ومن جهة أخرى لا يعتبر أي شيء لا يأمر به الحاكم قانوناً. وإذا كان القانون هو ما يأمر به الحاكم يصبح علينا أن نعرف من هو الحاكم؟ ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال جملة من القواعد القانونية هي ذاتها في حاجة إلى مصدر للشرعية، إذ إن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية^(١٧).

ورغم هذا المأزق المنطقي الذي تنتهي إليه نظرية السيادة، فهي تظل مقبولة لدى القائلين بها طالما أفضت إلى هدف عملي، إذ إن حياة القانون، كما قال القاضي هولمز: «ليست المنطق بل التجربة»^(١٨). ولقد رسّخت هذا المفهوم للدولة المتمحور حول كيان ذي سيادة مطلقة لا يحتاج في تبرير شرعية أوامره وضرورة الخضوع له إلى غير إثبات صدورها عنه مهما كانت مصادمة للأخلاق والدين وقانون العدل - رسّخت هذا المفهوم للدولة كتابات عدد كبير من المفكرين السياسيين الغربيين أمثال: الأنكليزي هوبز، والابيطالي مكيافيلي، والالمانى هيجل؛ فلقد رأى هذا الأخير، مثلاً: «إن الفكرة التي تحكم التاريخ البشري هي العقل... وأن العقل يتحقق تدريجياً في التاريخ عبر صراع الأفكار، وأن أعلى درجات ذلك التحقق الدولة الوطنية التي هي تجسيد للعقل، وهي الحقيقة المطلقة التي تفوق حقيقة المواطنين الذين يجب عليهم أن يخضعوا كلياً لأهداف الدولة العليا، وأن الصراع بين الدول الوطنية ظاهرة ضرورية لتقدم البشر وحررتهم. أما الصراع بين الدولة والمواطن فغير متصور، لأن الدولة دائماً على حق باعتبارها تجسيدا للفكر المطلق، فإرادتها معيار للأخلاق وفعالها ميزان للحق»^(١٩). ولقد كانت الحروب الحديثة بين الدول القومية للانفراد بالمجد والثروة، ولو كان ذلك على حساب قيم العدل والحرية، ذات صلة واضحة بهذا المفهوم للدولة - الإله، التي تتضمن في ذاتها مصدر شرعيتها، وهي مصدر لكل شرعية، وليست مسؤولة أمام أحد، ولذلك فإن ممثل أو ممثلي السيادة فيها في حصانة من انطباق القانون عليهم^(٢٠)، وواضح أن الكبرياء القومي والرغبة الجارحة في التحرر من سلطان الكنيسة وأمراء الإقطاع والملوك الإطلاقيين كان وراء الجهود الكبيرة التي بذلت في مجال الفكر والعمل لإقامة هذا السلطان

(١٦) لويد، فكرة القانون، ص ٢٠٤ - ٢٠٨.

ويقول فرد دونر عن مصطلح الدولة: «مفرد عام وتجريدي يشيع في جنباته الغموض كلما ازدادنا دقة في تأمله والتفكير فيه». انظر: فرد دونر، «تكوين الدولة الإسلامية»، الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١).

(١٧) لويد، المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٠) دوقابر، الدولة، ص ١٥.

الجديد ذي السيادة المطلقة «الدولة»، وقبول ما يحيط به من غموض^(٢١) ووهم^(٢٢) ولا منطق^(٢٣)، الأمر الذي يجعل النظام الغربي يرتكز - شأن الصور التي تخيلها الناس للعالم قديماً - على فيل^(٢٤).

هذا التصور للدولة الذي أقامه المفكرون الوضعيون أو المهاربون من استبداد الكنيسة وملوك الإطلاق، التصور الذي يجعلها المبدأ والغاية لكل شيء، ولا تعلق سيادتها سيادة ولا تحتاج لأن تبرر قراراتها أمام أحد... على الرغم مما حققه من إعلاء سلطان القانون وتقييد تصرفات الحكام به ومن إقرار للشعب بحقوق تقوم على حراستها سلطات قضائية وإعلامية مستقلة وحرية للتعبير والتجميع، إلى جانب توزيع للسلطات؛ على الرغم من ذلك فقد قاد هذا التصور إلى حروب طاحنة، وتسلب الأقوياء على الضعفاء، وظهور الدكتاتوريات الفاشية والنازية والبروليتارية، وقدم خير مبرر للطغيان والاستعمار، الأمر الذي اقتضى جهوداً لتليين هذا المفهوم للسيادة بما ينسجم مع ثورة الاتصال التي كادت أن تلغي مفهوم المسافات، وحكمت بوحدة المصير البشري وبما يتيح الفرص أمام الدول للحوار وتبادل المنافع والحد من أخطار الإبادة الجماعية التي أتاحتها التقدم التقني. إنه أمام كل ذلك تنامت القناعة أنه لا مناص للمجموعة البشرية إذا أرادت أن تواصل العيش، من الحد من هذا المفهوم للسيادة الوطنية لحساب قانون أعم وأشمل، هو القانون الدولي والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وهي مستمدة - غالباً - من فكرة القانون الطبيعي انطلاقاً من أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان، وإذا تعمقت في غورها فإنك ستجد قواعد أخلاقية أساسية راسخة. إن القانون الطبيعي يجسد لدى القائلين به المفهوم الرئيسي لقانون أعلى ينظم القانون الوضعي البشري^(٢٥). إنه يمثل قانوناً أخلاقياً مستقلاً عن قانون الدولة يمكن بواسطته

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥. ورد «أن معنى الدولة صعب التعريف، فهي مزيج من الكبرياء والتواضع، ومن السلطة الشخصية والنظام المقبول، ومن إرادة السلطة والإخلاص للخدمة العامة، وشعور وجداني بالمسؤولية إزاء المصير الجماعي للبلاد وإزاء سلطة عليا تحتفظ بسموها في الوقت الذي لا تلزم نفسها بأي شيء - يتوج كل ذلك عدم مسؤولية رئيس الدولة... وإذا كانت الدولة تتمتع بفكرة مقبولة بصورة عامة ولكنها مبهمه فإن التاريخ يمنح كل دولة أسلوباً وكياناً خاصاً بها. ويتساءل القانوني جورج بورديو ساخراً: من يدعي أنه رأى الدولة فعلاً؟». انظر: Georges Burdeau, *L'Etat*, (Paris), p. 13.

(٢٢) حاول «روسو» في بحثه المستميت عن أساس للدولة يعطيها شرعية وصبغة مستمدة من داخلها أن يتخيل مرحلة حيث كان الناس يجيئون في حالة طبيعية، أي أفراد طلقاء ولكنهم بمحض إرادتهم الحرة تعاقبوا على أن ينشئوا حياة جماعية يتنازل فيها كل منهم عن جزء من حريته الطبيعية لفائدة الحياة الاجتماعية فاقضى ذلك وجود قانون وسلطة هما تعبير عن الإرادة العامة للمواطنين... ولقد رفض الوضعيون فكرة العقد الاجتماعي واعتبروها وهماً وخيالاً. انظر: لويد، فكرة القانون، ص ٢٣٩.

(٢٣) يقول دينيس لويد «وهكذا نجد أنفسنا متورطين في حلقة مفرغة، إذ إن السيادة تشار لإعطاء القانون صبغة الشرعية ثم يتأثر القانون لخلق الحاكم. ومع ذلك يقبل اللامنطق من أجل الوصول إلى إقامة هذا البناء». المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ١٣٨.

معرفة ما إذا كان قانون الدولة ظالماً أو غير أخلاقي . فعلى الدولة أن تهتدي بمبادئ القانون الطبيعي لكي تكون شرعية^(٣٦) وأكثر عدلاً .

ولقد قامت مدرسة القانون الطبيعي في القرن السابع عشر في أوروبا على اعتبار الفرد أسيق وأسمى من المجتمع ، وأن هذا الأخير إنما قام لخدمة الفرد ، وأن للفرد بحكم آدميته حقوقاً يستمدّها من طبيعته لا مما تصدره الدولة ، لأن هذه الحقوق سابقة على وجود الدولة ، فلا يجوز للدولة إهدارها^(٣٧) فإذا فعلت فقدت الثقة فيها وحق للشعب استعادة السلطة .

ولقد خرج القانون الطبيعي إلى حد ما من حالة الغموض والميتافيزيقيا التي كان عليها يوم أن كان ثوباً فضفاضاً يمكن لكل رجل دين أو ملك ظالم أن يرتديه لإضفاء الشرعية على أوامره ونواهيته ، خرج من تلك المرحلة عندما أصبح ينظر إليه على أنه مصدر الحقوق الديمقراطية الأساسية التي تقيّد حرية الحكام ، والتي تجسّدت خاصة في المواثيق العالمية لحقوق الإنسان وتضمنتها معظم الدساتير ، الأمر الذي بوأها مقام الحكم على كل ما تصدره الدولة من قوانين ، وحوّل للمحاكم الامتناع عن العمل بمقتضى أي تشريع يتناقض مع تلك الحقوق الطبيعية ، مثل حرية المعتقد والتملك وسائر الحريات الشخصية والعامة .

ولقد وجد القانون الدولي في فكرة القانون الطبيعي الأساس الصالح للدفاع عن وجوده على اعتبار علو قانون الطبيعة عن كل الخصوصيات الوطنية ، ولكن ذلك زاد أنصار فكرة السيادة كمقوم أساسي للدولة حرجاً ، إذ إن الاعتراف بقانون دولي يعني الاعتراف بسلطة خارج مجال الدولة تحدّ من سلطانها وتقيّد إرادتها التشريعية ، إذ تفرض عليها الخضوع لمقتضيات وقواعد القانون الدولي وذلك ما جعل أنصار السيادة المطلقة للدولة يرفضون اعتبار أية صلاحية للقانون الدولي كسلطان يعلو سلطان الدولة ، ولكن الدولة من منطلق سيادتها يمكن لها الاعتراف بالقوانين الدولية كنوع من التحديد الذاتي . ويمكن لها أيضاً اعتبار سيادتها مطلقة في غير المجال الدولي ، أي ما يخص علاقتها بغيرها ، فضلاً عن أن جهاز القانون الدولي لا يزال بسيطاً ، إذ لا يملك في أحيان كثيرة قوة التنفيذ ، ويحتاج في نفاذ أحكامه كما هو الحال في أحكام محكمة «لاهاي» الدولية إلى تصديق المعنيين بالأمر قبول الاحتكام إليها^(٣٨) .

ولكن أياً كان التبرير أو منهاج التوفيق بين مبدأ السيادة وهو جوهر الدولة الغربية وبين الاعتراف بمواثيق لحقوق الإنسان وقانون دولي ومؤسسات دولية تعلو سلطان الدولة وتفرض عليها الانسجام معها لدى ممارستها سيادتها ، فما لا ريب فيه أن ذلك قد فتح ثغرات من الشك في جدار مبدأ السيادة المطلقة كمقوم أساسي للدولة الحديثة ، مما يترك المجال لإمكانية

(٢٦) سليمان الطاوي ، الوجيز في نظام الحكم والإدارة (القاهرة) ، ص ٣٥ .

(٢٧) يحيى ، المطول في القانون الدستوري (القاهرة) . نقلاً عن : عبد الحكيم حشن العيلي ، الحريات

العامة ، ص ١٧ .

(٢٨) كان ذلك مرتبطاً بمرحلة الحرب الباردة التي انشلت فيها السلطة التنفيذية للقانون الدولي (مجلس

الأمن) أما الآن فقد أصبح سلطانه حكومة عالمية تعلو إرادتها كل سيادة وطنية وأصبح مبدأ التدخل هو النافذ . الأمر الذي زاد مبدأ السيادة المطلقة للدولة توهيناً وسمح بوجود سلطة يعلو سلطانها وقانونها الدولة الوطنية .

القول بسيادة محدودة وإن تباينت المذاهب في نوع ومصدر القيمة أو السلطة أو الجهة التي تحد من تلك السيادة وتعلوها وتفرض عليها الانسجام معها والخضوع لمقتضياتها.

هل هي قانون الطبيعة؟ أم قانون الأخلاق؟ أم المواثيق الدولية لحقوق الإنسان؟ أم القانون الدولي؟ أم سلطان الله المطلق الذي نطق به الوحي الثابت؟

ولكن الثابت - كخلاصة - أن مبدأي الشرعية، أي خضوع الدولة للقانون والسيادة الشعبية أي اعتبار سلطان الدولة التشريعي - أساساً - لا يعلوه سلطان وعدم خضوعها لأية سلطة خارجية واستمداد سلطاتها من الشعب عن طريق الانتخاب العام، إن هذين المبدئين وهما جوهر الدولة الغربية، ولئن مثل الإقرار بهما خطوة هامة في تأكيد سلطة القانون والشعب فوق سلطة شخص الحاكم، وفي الإقرار للمواطن بحقوق ثابتة وتمكينه من أدوات مقاومة الجور، تبقى المشكلة السياسية بكل ثقلها المتمثلة في كيفية كبح جماح رغبة الإنسان في التسلط على الآخرين مستغلاً ضرورتهم إلى الاجتماع. إن هذه المشكلة لا تجد لها حلاً مرضياً في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال مفهومه الأساسيين: مبدأ الشرعية وسيادة الشعب.

٣ - أين النظام الديمقراطي من مثاله؟

إن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب يفترض اشتراك جميع أفراد المجتمع في شؤون الحكم بالتساوي، وهو أمر متعذر، لا بسبب الاستحالة الواقعية لعدد كبير من المواطنين غير الرشداء أو المحرومين من حقوقهم المدنية أن يشتركوا، بل إنه حتى في نطاق الشعب السياسي، أي المتمتعون بحقوقهم السياسية، ليست هناك مقاييس ثابتة لتحديد هؤلاء. فلقد كان عددهم في أثينا لا يزيد على ٢٠ ألفاً، بينما كان عدد السكان ٣٢٠ ألفاً، فكان الأرقاء والنساء والأجانب محجوبين عن المشاركة، ولم يكن يُدعى للانتخاب في بريطانيا - زمناً طويلاً - إلاّ المسورون، وظلت المرأة محرومة من الانتخاب إلى سنة ١٩٢٨ في بريطانيا، وإلى سنة ١٩٤٥ في فرنسا، وتأخرت المرأة السويسرية إلى سنة ١٩٧١. ولا تزال بعض الولايات الأمريكية لا تسوّي بين البيض والسود في الحقوق السياسية، ورغم أنه من الناحية النظرية تتساوى قوة أصوات المالكين للاحتكارات الكبرى ومديري المشاريع والنجبة الفنية المسيرة وملاك الصحف وقنوات البث الإذاعي والتلفزي، والعاملين فيها من المسيرين والصحفيين وجماعات الضغط السياسية والثقافية والنقابية، تتساوى قوة أصواتها مع أصوات العاطلين عن العمل، أو العمال في الصناعة والزراعة، وهم الذين يمثلون غالبية الشعب السياسي، فإن الواقع يشهد أن هؤلاء الآخرين هم تبع غالباً لتوجهات الفئات الأولى على قلة عددها، الأمر الذي جعل تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب للشعب يعدّ رؤية مثالية لا يمكن تحقيقها. فذهب بعض المنظرين المحدثين إلى تصحيح النظرة إلى الحكم الديمقراطي فاعتبروه ليس حكم الشعب، ولكنه الحكم المتعدّد الأطراف الذي تزاوله النخبة من المواطنين والقادة والسياسيين، ويقوم في ظله حوار بين ممثلي الجماعات والمصالح. ولكن تلك النخبة تزاول الحكم بإرادة جماهير الناخبين، الأمر الذي يجعل الديمقراطية العملية ليست

إلا حكم النخبة باسم الشعب^(٣٠)، ولكن خصوم النظرية التقليدية في الديمقراطية مضوا أبعد من ذلك في نقدها فشككوا في مصداقية تلك الإنابة، إنابة الجماهير للنخبة، هل هي إنابة واعية حرة أم هي إنابة الجاهل المضلل الدليل التي تشبه في جوهرها الإكراه أو الخداع...؟ لقد أقامت الديمقراطيات الغربية المساواة السياسية وحذفت الامتيازات الأرستقراطية، ولكنها ولدت بالتدرج اللامساواة الاقتصادية التي تتجه إلى إيجاد أرستقراطية جديدة تقوم على الملكية الرأسمالية والاحتكارات الكبرى التي تمارس نفوذاً واسعاً على الأحزاب والصحافة والرأي العام^(٣١).

ولكن هل يعني ذلك أن الوزراء والنواب ورؤساء الحكومات والأحزاب والصحافة مجرد دمي في يد الرأسماليين كما يزعم التبسيط الدعائي الماركسي، وبشاركه للأسف فريق ليس بالقليل من أصحاب التوجه الإسلامي؟ يجيب دوفرجي كبير الفقهاء الدستوريين ذو التوجه الاشتراكي بالنفي، ذلك أن هؤلاء يستطيعون أن يعتمدوا على الناخبين للصدوم في وجه الضغوط الاقتصادية، رغم تأثير تلك الضغوط فيهم، مما يجعل القرارات في الأخير لا يملها طرف واحد بل هي تؤخذ في إطار قوى متوازنة.

وهكذا، فالنمط الديمقراطي هو في الحقيقة لا يمثل ديمقراطية كاملة، بل نصف ديمقراطية (Plutodemocratique) لأن السلطة تقوم مرة على الشعب وأخرى على المال^(٣٢). ولقد ظهرت محاور أخرى للصراع مع تطور الأوضاع في الغرب نتيجة رجحان جانب السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية (البرلمان) فقويت السلطة المركزية على حساب نفوذ الولايات ونشب واشتد الصراع بينهما، وغدا الكفاح التقليدي ضد الملك كفاحاً ضد السلطة المركزية لضمان حقوق الولايات، وغدت النظرية التقليدية في تقسيم السلطة لا تمثل ضماناً كافياً لمنع تسلط السلطة المركزية على الولايات واستحواد السلطة التنفيذية على النصيب الأوفر من النفوذ في المركز.

ومهما يكن من أمر محدودية تجسيد المثل الديمقراطية في حكم الشعب نفسه بنفسه، يبقى الحكم الديمقراطي خاصة بعد نمو الأبعاد الاجتماعية فيه (الضمانات الاجتماعية) قائماً على نوع من التوازن بين الرأي العام لجماهير الناخبين وبين جملة النخبات ومراكز الضغط رغم رجحان الكفة في كثير من الأحيان لفائدة الأخيرة.

أما في الديمقراطيات الشعبية التي قامت على أساس النظرية الماركسية فيتركز نقدها للديمقراطية الغربية أنها لا تعطي غير حريات شكلية بينما النفوذ الحقيقي في يد الملاك لرؤوس الأموال، وأنه لا سبيل لامتلاك الشعب لحرياته طالما ظلت الملكية في يد فئة الرأسماليين التي لن تكون الدولة إلا خادمة لها، مما يجعل الطريق الوحيد لحرية الجماهير هو امتلاكها لوسائل الإنتاج بمصادرة كل ملكية فردية، أما في تلك «الديمقراطيات»... فإن ذلك التوازن مفقود،

(٢٩) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري ومؤسساته السياسية، ص ٣٤.

Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, p. 56.

(٣٠)

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

إذ إن ملكية الشعب إنما تعتبر في الواقع ملكية الحزب الواحد، بل النخبة المسيطرة فيه وأحياناً الزعيم الأوحده الذي يضع بيده مقاليد كل شيء، الأمر الذي يجعل الجماهير عزلاء من كل سلاح لمواجهة دولة وحزب قد استحوذا على كل وسائل السيطرة الاقتصادية والثقافية والاعلامية والأمنية والعسكرية. ومن قبيل الهراء والدعاية الرخيصة بعد ذلك لوك شعارات مهترئة حول ملكية الشعب وحرية الشعب، طالما أن الشعب قد جرد حتى من سلاح الاحتجاج والاضراب والتجمع ومن أية وسيلة من وسائل الضغط غير اللامبالاة والتعاس في الانتاج والموت البطيء.

ثانياً: الخلاصة

إن مصطلح الديمقراطية - كما بين بحق عبد الله النفيسي يتسع ليشمل أنظمة سياسية متنوعة، وهو مطاط إلى درجة أنه يتحمل من الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشيوعي إلى الديمقراطيات البرجوازية في المعسكر الرأسمالي، ويبقى للمصطلح في كل الأحوال حدان:

١ - نظام حكومة

٢ - مجموعة مؤسسات، مهامها انجاز حاجتين أساسيتين:

- القدرة على سبر الإرادة الحقيقية لأكثرية الشعب في من يمثلها وكيف سيحكمها، وهذا يعني حرية تشكيل الأحزاب وحق الانتخابات والتصويت الحر.

- توفير الطرق الكفيلة بضمان قيام النواب المنتخبين بأداء ما أراده الناخبون فعلاً، والقدرة على استبدالهم عند الإخلال بذلك الواجب، مما يعني إيجاد وسائل لمراقبة الحكومة^(٣٢) وتداول السلطة بطرق سلمية منظمة. وذلك يعدّ ولا شك أعظم ثمار الديمقراطية وجوهرها.

أما صاحب العالمية الإسلامية الثانية فلم ير في الديمقراطية غير ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبية تنحصر مهمتها في ضبط الصراع والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الانفجار، وتقديم قنوات لتسريب الضغط، وليست الصراعات التي تمزق العالم اليوم إلا تجسداً لنتائج تلك الروح الفاستية^(٣٣).

ومهما اتسع نطاق المشاركة الشعبية فإنه لن يتعدى النطاق القومي، الأمر الذي يجعل الديمقراطية مرتبطة - لا محالة - بفكرة القومية أو العنصرية. وحرابتها وحقوقها لا تتجاوز في أفضل الحالات نطاق الشعب بل الطبقة المهيمنة. فلا عجب أن تجد أعرق الديمقراطيات المعاصرة أوغلاها في الوحشية والاستبداد بالشعوب الأخرى، ولأنها لا تستند إلى قيم مطلقة غير قيم اللذة والسيطرة وحق الأقوى، فإن حررتها لا تحمدها غير القوة، مجتمعها مضطرب

(٣٢) عبد الله فهد النفيسي، «حول الاسلام والديمقراطية»، المجتمع (الكويت) (٨ ربيع الأول ١٤٠٤هـ).

(٣٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الاسلامية الثانية (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٢١٠.

متقلب ممزق، تنخبطها الأطماع، وتحكمها شتى ضروب الخداع والغش والبطش طالما ليست هناك قيمة مطلقة تعلق إرادة الإنسان، فرداً كان أم طبقة أو شعباً، فلا أمن معها للضعيف سواء كان أقلية داخل الشعب حيث إرادة الأغلبية تمثل مشروعية مقدسة لا مجال للقيام ضدها، أو كان شعباً آخر أعوزته أدوات القوة للوقوف في وجه خصمه، فليس أمامه إلا الخضوع أو الفناء وفق شريعة البقاء للأقوى، وإرادة المنتصر هي شريعة الحق^(٣٤).

ولأن الديمقراطية مفهوم اجمالي يتسع لأشد الأنظمة تناقضاً فإنه يعسر الحكم على نظام معين من خلال انتسابه إليه، الأمر الذي يفرض الوقوف طويلاً في فهم طبيعة أي نظام، إلى ظروف نشأته وجملة القيم والأفكار والأدبيات والفنون والفلسفات الشائعة بين أهله حول الانسان وعلاقاته، ثم تتبع جملة المسالك الفردية والجماعية التي أفرزتها تلك القيم والأفكار والأدبيات في علاقة الناس بعضهم ببعض وعلاقاتهم مع الآخر، فليست العبرة بالأشكال الديمقراطية والاعلانات مثل اعلان سيادة الشعب وحقوق الانسان ووجود تمثيل برلماني وأحزاب، وانتخابات وأغلبية؛ فقد وجدت تلك الأشكال الديمقراطية ولا تزال موجودة في أعنى الدكتاتوريات، كما هو حاصل في تونس وسائر الأنظمة القومية والطبقية في مشرق الأرض ومغربها، ولا تزال كثير من المظالم والفواحش، من مثل عدوان الشعوب على بعضها بالاحتلال أو الاستغلال، ومن مثل انتشار الفسوق والفساد والرشاوى والغش والضلال تستمد شرعيتها من جهاز الديمقراطية. ألم تزل أعرق - الديمقراطيات - في بريطانيا وفرنسا تحتفظ بوزارات للمستعمرات أو لما وراء البحار؟ وتشرع للقمار واللواط والواد المعاصر (الإجهاض، تحديد النسل)؟ وفرض شروط مجحفة في مبادلاتها مع الشعوب الضعيفة مستهترة بالأوضاع المأساوية التي تعيشها تلك الشعوب؟ أليس وجود حوالي ربع البشرية في حالة جماعية يموت تحت وطأتها كل سنة عشرات الملايين شاهداً صارخاً على فشل الديمقراطية المعاصرة وجهازها القانوني وخلفياتها الفكرية الانسانية في تنمية الشعور الانساني وإحلال كرامة الانسان محلاً أسمى من الرفاه والمجد القومي اللذين تبذر فيهما المليارات في الديمقراطيات الغربية والشرقية؟ أليس بالقياس إلى هذه المأساة تضاعف منجزات الديمقراطية المعاصرة وما وفّرت أجهزتها في بلاد الغرب من حريات وحقوق، لانسان الغرب وضمانات لمنع الجور طالما أن مصير الانسانية ينبغي أن يكون واحداً، ولم يعد ممكناً إلا أن يكون واحداً يفعل التطور التقني وثورة الاتصال، الأمر الذي يجعل العدوان لا على شعب بل على انسان واحد عدواناً على البشرية كلها يهدد أمنها وسلامتها ما لم تنهض لوضع حد لذلك العدوان؟

إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد

(٣٤) فلسفة دارون وهيجل ونيتشه واضحة في التبرير والتشريع للأقوياء في حكم الضعفاء وحالة السود والهنود في أمريكا، والمغاربة في فرنسا وما يتعرض له شعبا فلسطين والبوسنة من إبادة منظمة على أيدي أنظمة تدعي الديمقراطية أو مؤيدة من طرف أنظمة ديمقراطية. هذه شواهد ناطقة بالوجه اللانساني للديمقراطية الغربية، ولكن هذا النقد جل ما ينتهي إليه أن هناك ديمقراطية ناقصة أو تعاني ضرباً من الخلل عميقة... ولكنها في كل حال أفضل ألف مرة في تعاملها مع شعوبها من الاستبداد الذي يطحن بعض بلاد العرب حيث تتحول الدولة إلى مجرد جهاز قمع معقد رهيب.

الأحزاب وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية، تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها وحرابت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الانسان محله، فلم يبق في الكون والانسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوي. إن مصائب الانسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم الذي يعلن في صلافة مع لويس الرابع عشر، أو مع دكتاتوريين معاصرين أنا الحزب، أنا الدولة مستمدين الوحي من سلفهم فرعون أنا ربكم الأعلى، «ما أرى»^(٣٥) نقلها من شخص الحاكم إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن ارادة الشعب. نعم يمكن أن يعمل الجهاز الديمقراطي بنجاح في كبح جماح الاستبداد والرق المعاصر لو تهيأت له فلسفة وقيم انسانية صالحة تعترف بأبعاد الإنسان كلها، ومنها بعده الروحي والخلقي من حيث حاجته الدائمة إلى الخالق، وعدم قدرته على الاستقلال عنه إلا بالتفريط في انسانيته وسموه. وكذا سائر أبعاد الانسان الاجتماعية والانسانية. إنه لا بد من فلسفة تعترف للإنسان بكرامة تجنبه السقوط في هاوية الاستبداد من جهة وهاوية الرق من جهة أخرى^(٣٦). وتتعترف بكل أبعاده المادية والروحية الفردية والجماعية، ومهما معناها بحثاً عنها في التاريخ والواقع فلن نجد لها في غير الاسلام. ولكن النظام الديمقراطي على ما هو عليه في الغرب يبقى في غياب النظام الاسلامي الديمقراطي أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري، كما أنه يبقى اطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الإنكفاء على عيوب هذا النظام لرفضه حتى وإن يكن ذلك لحساب الدكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلتة خير من الاستبداد. وإن مجتمعاً محكوماً بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم^(٣٧). ونحن الإسلاميين نرفض بشدة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها الاستهتار بشعورها وإيغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب! متغافلين أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله. وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام.

وسنرى كيف يمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابياته في ما قدّمه للفكر السياسي من إضافة حقيقية تتمثل في تحويل

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة غافر»، الآية ٢٩.

(٣٦) ابن نبي، الاسلام والديمقراطية.

(٣٧) انظر بتوسع: فتحي عثمان، الفكر الاسلامي والتطور (بيروت: دار القلم، ١٩٦١)، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).

قسم ابن خلدون أنظمة الحكم إلى ثلاثة: حكم الطبيعة، أي حكم الأقوى، وحكم العقل، أي الرجال الحكماء، وحكم الشرع وهو الخلافة عن الله. ويمكن إدراج الحكم الديمقراطي ضمن حكم العقل في هذا التصنيف.

مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، أي اشترك الأمة في الحكم وانبثاقه عن إرادتها وقوامتها على حكامها وتحويله من مواظ ومبادئ عامة إلى جهاز للحكم. مثلما فعل العقل الغربي مع تراثنا في الهندسة والجبر، إذ حوّلها إلى تقنية منظورة، وذلك بُعداً من أبعاد الثورة العلمية والعقريّة الغربيّة: القدرة على تحويل الأفكار والقيم إلى آلات، فهل نرفض هذه التقنيات الصناعية والسياسية لمجرد أنها صنعت في الغرب؟ أم نقول هذه بضاعتنا رَدّت إلينا، والحكمة ضالة المؤمن... وحيث المصلحة فثم شرع الله؟

ويمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إراثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية العنصرية وأولية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتى تلتزم له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها. ليس في هذه الآليات، كما سنرى، ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجسد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر عنها تطور العلوم والمعارف للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهت إليها النظام الديمقراطي المعاصر، كالحروب الاستعمارية وتفكير البشرية وإشاعة الفواحش والأوبئة الفتاكة وتلوث الطبيعة وانحلال الأسرة والعلاقات الاجتماعية ووقوع الفرد في العزلة القاتلة، وأزمة الضمير وسيطرة الأقوياء على الضعفاء... مقابل ما يتردى فيه عالم التخلف، ومنه العالم الإسلامي من فوضى واستبداد وتخلف على كل المستويات. وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فإنتاج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فإنتاج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فإنتاج الديمقراطية اليهودية، فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لإنتاج الديمقراطية الإسلامية؟ نحن مع هذا التوجه، ونرى فيه خيراً عظيماً لا لأمة الإسلام الرازحة في ظل الاستبداد فحسب - وحتى صورة الحكم الإسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي لا تقدم ضمانات كافية - إنما للبشرية كلها، وتجعل البديل الإسلامي ليس قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر وإنما امتداداً يحفظ خير ما في ذلك الإرث، ويتجاوز سلبياته المدمرة، كما هي سنة التطور (احتفاظ مع التجاوز)^(٣٨) وكما هو عمل النبي ﷺ متمم لعمل الأنبياء من قبله صلوات الله عليهم أجمعين.

(٣٨) راشد الغنوشي، مقالات (باريس: دار الكروان، ١٩٨٤).

الفصل الرابع

المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي

أولاً: مقدمات

مقدمة (١): في اعتبار السلطة في الاسلام ضرورة أو طبيعة اجتماعية ضرورية

لم يعد أحد من الدارسين ممن أتى الاسلام بقلب سليم باحثاً عن الحق، وقد توفر على إلمام كافٍ بعلوم الإسلام وتجربته التاريخية، يساوره أدنى شك في الطبيعة الخاصة بالإسلام من حيث كونه نظاماً شاملاً للحياة، وان الحقيقة في نظر الاسلام كما يؤكد «إقبال». . هي بعينها تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى^(١). ولم يخرج عن هذا الإجماع من القدماء غير عالم واحد من المعتزلة وفرع صغير من فروع الخوارج، اعتبروا إقامة الإمام أو الدولة الإسلامية ليس واجباً دينياً، وإنما مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، فإذا أمكن إقامة العدل من غير إمامة انتفت الحاجة إليها. أما في العصر الحديث، ونتيجة تأثير سيطرة الغرب على بلاد المسلمين، فقد برزت في الوسط التعليمي الغربي الذي أسسه المستعمرون مبادئ فصل الدين عن الدولة وتحميل الاسلام وسياساته مسؤولية الانحطاط، ولكن المعاهد الإسلامية التقليدية، هي نفسها، قد انطلقت منها بعض الأصوات الداعية إلى التفكير العلماني نفسه من مثل الشيخ المصري علي عبد الرازق الذي كان لكتابه الاسلام وأصول الحكم الصادر في نهاية الربع الأول من هذا القرن شهرة كبيرة، وتدافعت الآراء حول ما تضمنه من نفي الدولة عن الاسلام، والتأكيد أن محمد ﷺ، كسابقيه من الرسل، لم يكن غير مبلغ رسالة، وان ما استحدثت بعد ذلك من نظام الخلافة

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمه عن الانكليزية عباس محمود؛ راجعه عبد العزيز المراغي ومهدي علام (بيروت: دار آسيا، ١٩٨٥).

كان مجرد عمل اقتضته ظروف البيئة، ولا علاقة له بالدين، ولا يقتضيه^(٢). لقد تدافعت مناكب المفكرين والعلماء حول الكتاب تأييداً ومناصرة أو نقضاً وتقييماً واستنكاراً، ولم تلبث تلك الضجة حول الكتاب ان خبت وفقد الكتاب وهجه نتيجة حملة النقد العاتية التي قامت بها المؤسسات الدينية الرسمية ضد الكتاب وصاحبه، متعاونة في ذلك مع دعاة الحركة الاصلاحية ومفكريها الذين لم يكتفوا بنقد الكتاب وتسفيه الأدلة القائم عليها وتعرية الدوافع الكامنة وراء الكتاب في ظرف اتسم بتمكّن الغزو الغربي من الإجهاز على ما تبقى من الخلافة العثمانية، بل أضافوا إلى ذلك جهوداً ايجابية تمثلت في تكثيف الكتابة في النظام الاسلامي لتجلية خصوصياته بين الأنظمة وإبراز معالمه من ناحية، وبعث حركات وأحزاب إسلامية للدعوة إلى إعادة بناء الخلافة وإقامة حكومات إسلامية من ناحية أخرى. وكانت جهود الدعوة الإسلامية في مصر منذ العشرينيات وما تلاها وسار على نهجها - على نحو أو آخر - من دعوات في معظم مناطق العالم الاسلامي، منذ ذلك التاريخ وحتى الآن متأثرة بدرجات مختلفة بتلك المعركة التي اندلعت ناراها في العشرينيات بين حركات (لائكية ليبرالية - ماركسية - قومية . . .) تتخذ من دعوة علي عبد الرازق وخلفائه في مصر وتونس والهند سنداَ لدعم انفكاكها عن النص الاسلامي لحساب توثيق الصلة مع الغرب، وكانت أنظمة الحكم التي حكمت المنطقة حتى الآن في غالبيتها المطلقة متأثرة بمضامين هذه الدعوة، إن لم تكن ثمرتها. . . وبين حركات إسلامية تجاهد وسط محن متواصلة لتحرير الاسلام مما حاولت تلك الدعوات اللائكية إلصاقه به من تأويلات مجافية لروحه التوحيدية. وكان الصراع في أعماقه دائراً بين أنصار التبعية للغرب، وأنصار استقلال أمة العرب والاسلام ووحدها وعزتها وتواصل حركة التحرر والاستقلال. وكانت أهم الأدلة التي استند إليها دعاة الوصل بين الاسلام والسياسة هي:

أ - الدليل التاريخي

ويتمثل في أن أحداً لم يعد قادراً على إنكار حقيقة أنه قد قام بعد الهجرة في المدينة مجتمع سياسي متميز مستقل برقعته الترابية وينظمه القانوني الموحد وقيادته . . . تربط أفراداه وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة، وأن ذلك المجتمع قد قام بكل وظائف الدولة من دفاع وقضاء، وإبرام معاهدات وابتعاث السفارات، وأنه ما كان أحد من بناء ذلك النظام يشك في طبيعته من حيث إن سلطة التقنين العليا فيه لله ورسوله (الكتاب والسنة) وإن المصادر الأخرى للتقنين «الاجتهاد» إنما هي مصادر ثانوية تعمل في إطار المرجعية والمشروعية العليا (الكتاب والسنة) أي الوحي ومقاصده.

(٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، ومحمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

ب - دليل الإجماع :

فلقد ثبت أن علماء المسلمين وعقلاءهم لم يساورهم في كل عصورهم ريب في ضرورة نصب الإمام «الحكم الإسلامي» لانفاذ الشريعة وخدمتها، عملاً بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فإذا كانت الأمة كافة مأمورة بإقامة الشريعة، وهي جملة النظام الإسلامي الذي اختاره الله لحياة البشر وهو واجب النفاذ، وهم آثمون إن لم يقيموه، ولا سبيل إلى إقامته إلا في مجتمع سياسي مستقل بأرضه ونظامه وقيادته، مشبع قناعة بالشريعة وأصولها، فإن إقامة ذلك النظام «الحكومة الإسلامية» واجب شرعي تأثم الأمة كلها إن لم تبدل أقصى الجهد وتسترحص الأموال والأنفس لإقامته.

ويتأكد هذا الأصل بالنظر إلى الشريعة، من حيث شمول مضامينها حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية والحلقية والسياسية، والعلاقات الدولية والعقوبات. ففي الشريعة أوامر عامة، كإقامة العدل والشورى والمساواة، وفيها شرائع تفصيلية تأمر بوسائل محددة لكفالة المحتاجين وتوزيع الثروة منعاً للتكديس... إلخ، وفيها أمر للائمة بالعدل والشورى، وللأمة بالسمع والطاعة والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيها أوامر بمحاربة كل ضروب الفساد، وأوامر بحماية الأمة من أعدائها وصيانة الإسلام والدفاع عن المسلمين، وتوفير حرية الاختيار للناس كافة، والتعريف بالإسلام وحمل رسالته، وفيها نظام مفصل للأسرة، ونظام دولي، ونظام للعقوبات، ونظام للتعليم. فكيف يمكن لغير جاهل أو مدخول النية أن يخطر على باله أن ذلك كله ممكن التحقيق في إطار سياسي يقوم على مبادئ وأهداف معادية أو «محايدة» في علاقتها بالإسلام وعلى يد رجال لم تشبع أرواحهم بقيمه؟ إن ذلك من أشنع ضلالات الملحددين وضحايا الغزو الفكري، انه تليس ابليس والردة المعاصرة⁽³⁾.

ج - السلطة الاجتماعية

ولا يعني التأكيد على ضرورة السلطة في الإسلام أو للإسلام كونها جزءاً منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها، ولكن عدم قيامها يأتي، أو يكاد، على جملة الشرائع التي جاء بها الإسلام، لأنه طالما ان الاجتماع ضروري لحياة البشر ورفيهم، وانهم في اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، وان الإسلام هو شريعة لإقامة العدل، فإن هذه السلطة لا

(3) للعلامة أبي الحسن الندوي رسالة صغيرة في هذا الشأن، عنوانها: ردة ولا أبا بكر لها (تونس: [د. ت.]). ويقول فيها: «إذ إن المرتدين كما هو معلوم لم يرفض الكثيرون منهم الجوانب العقائدية في الإسلام والشعائر التعبدية، وإنما كان رفضهم للجانب الاجتماعي السياسي المتمثل في الخضوع لسلطة مركزية، من وظائفها حماية الزكاة، حتى أن عمر بن الخطاب ذاته قد ارتبك في أمر قتالهم طالما أنهم مقرون بالعقيدة مقيمون للصلاة، غير أن الرؤية لدى أبي بكر كانت في غاية الوضوح: الزكاة كالصلاة تلازم العقيدة فمن أنكر هذه أنكر تلك... «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة»، وأنهى بذلك أول حركة تمرد «علماني» مسلح حملت السلاح لفرض أفكارها بالقوة. إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمنطلها وإنما قاتل حركة تمرد مسلح ضد السلطة الشرعية، راهنت على فرض التجزئة والجهالة عوداً إلى الوضع الجاهلي القبلي».

يخلو حالها إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة فتكون إسلامية، وإما أن تقوم على انفاذ شريعة أخرى فتكون غير إسلامية سمّها عندئذ ما شئت إلا أن تُنسب إلى الاسلام... وهي بمجرد تجاهلها الإسلام فضلاً عن محاربتة، ستعمل بوعي - أو بدونه - على تهيمشه وإيجاد مناخات نفسية وفكرية واجتماعية محاصره تمهيداً لطرده... الأمر الذي يجعل الاسلام يصادم أو يتواري.

ان السلطة بهذا التصور لئن لم تكن جزءاً من الاسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد... وقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيب من الشارع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة... وإنما الذي احتاج إلى تنصيب وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: إقامة العدل... كالأمر بالشورى والمساواة وإشاعة الثروة ومنع إيتاء الحكام الأموال يأكلونها بالباطل، وإلزام الأمة كلها، وخاصة علماءها، بالحسبة على الحكام وإشاعة العلم، كل ذلك لإنتاج رأي عام يقظ يقوم بالرقابة العامة لحراسة الشريعة ضد كل انتهاك من الحكام والمحكومين من خلال الممارسة الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ان الاسلام لم يمتنع إلى أمر بإقامة السلطة، لأن سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام تلك الوظيفة عادلة أو ظالمة تماماً كما هو الشأن مع وظائف الحياة... فلم يأمر الاسلام بالأكل والشرب والتنفس والراحة لأن الناس بطبيعتهم يفعلون ذلك، وإنما أحاط إشباع هذه الغرائز بجملة من القيم والتعاليم تجعل قيام تلك الوظائف بطريقة ايجابية تحفظ الحياة ورفيها، فمنع الإسراف والتقتير والبغي والاحتكار، كما أحاطها بجملة من الآداب تضي على الأداء جمالاً.

وهذه النظرة إلى السلطة في الاسلام على أنها وظيفة اجتماعية لازمة، تمثل موقفاً وسطاً بين موقف الدهريين (اللائكين) نفاة هذه الوظيفة وهم دعاة نشطون لتعطيلها مصادمين سنن الدين والاجتماع وإرادة شعوبنا، وبين طائفة من المسلمين ذهبوا في غلو، وإن اختلفت درجاته، إلى اعتبار السلطة في الاسلام وظيفية دينية كالصلاة والصيام قد نصّ عليها الوحي، كما نصّ على قائمة إسمية لمن يجب أن يتولاها بعد الرسول ﷺ، وإن الإيمان بتلك القائمة يمثل أصلاً من أصول الدين، أي على نفس مستوى الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، فليس للمسلمين إلا أن يسلموا بتلك القائمة تسليماً، وبذلك النظام الوراثي الذي اختلف دعائه أنفسهم في ترتيبه وتسلسله^(٤). وقد يجمع بعضهم الوجد والحب لآل بيت النبي ﷺ وهم أهل للحب، فتلفت منهم مثل هذه العبارات الوجدانية غير المقبولة من مثل: «ان ائمتنا قد بلغوا من القرب مبلغاً لم يصله نبي مُرسل ولا ملك مقرب»^(٥). وإنما الحق وميزان الاعتدال، ما ذهب إليه

(٤) اختلف الشيعة الإمامية عن الشيعة الزيدية والشيعة الإسماعيلية في ترتيب تلك القائمة بل في أفرادها، أعني قائمة الأوصياء خلفاء الرسول ﷺ.

(٥) انظر: روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٨٩ هـ).
إن صحت الترجمة عنه رحمه الله، وذلك دون بخس بلائه في الذب عن الإسلام وبعث سلطانه السياسي بعد غيبة طويلة وإعادة الشيعة إلى الفعل التاريخي من خلال إحيائه فكرة ولاية الفقيه، التي مثلت جسراً =

جمهور المسلمين قديماً وحديثاً، من أن السلطة وظيفية اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة^(٦)، «الدين أس والسultan حارس»^(٧). وهي بهذا الاعتبار، سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كل سيادة أخرى في هذا النظام. أما ما تبقى، فهي وسائل يؤخذ بها على قدر مساهمتها في تحسين أداء تلك الوظيفة، ألا وهي، دحض الظلم وإقامة العدل على مقتضى الشرع الإلهي، أي بحسب ما نصّ عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافق أو بحسب ما لا يخالفه.

إن الدولة الإسلامية وسيلة لا غنى عنها - طالما ان الإنسان اجتماعي بطبعه، وان الاسلام نظام شامل للحياة - لإيجاد بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من الله وهو الاسلام. ان الدولة الإسلامية ليست إلا الجهاز السياسي لتحقيق مثل الاسلام الأعلى في إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحقق الحق وتبطل الباطل في الأرض كلها^(٨) حتى تكون عبادة الله والتقرب إليه بالطاعات وفعل الخيرات وإقامة العدل أمراً مرغوباً ميسوراً مجزياً... ومعادته بالكفران والمعاصي وانتهاك الحرمات وإشاعة الشرور واقرار المظالم أموراً بغضه عسيرة مرهوبة، في المستوى الاجتماعي على الأقل.

إن تصور إتاحة الفرصة أمام أكبر قدر ممكن من الناس لتحقيق المثل الاسلامي الأعلى في العدل والإحسان والتقوى، دون قيام سلطة إسلامية وترك الجهاد السياسي من أجل إقامة تلك السلطة والذبّ عن أرواح المسلمين ومجتمعاتهم وديارهم، والأطمئنان إلى أن أمة الاسلام بخير طالما حافظت على بعض الشعائر المعزولة عن واقع الحياة وأنظمتها هو من جهة

= للتواصل مع جمهور الأمة الإسلامية (السنة)، وبذلك التقى الجميع حول انبثاق الشرعية من الأمة. انظر: محمد عبد الجبار في: الحياة، ١٩٩٢/٦/١٩.

مع ملاحظة أن فكرة ولاية الفقيه على أهميتها، بتحرير صاحب السلطة من القداسة المعطلة للشورى، هي من جهة ليست محل إجماع كل الشيعة، ومن جهة أخرى تبقى على ظلال من العصمة قد تمنح إلى تعطيل سلطات الأمة أو الانتقاص منها إلى حد تبرير الدكتاتورية. والحال، إن طبيعة السلطة في الإسلام لا تتفق حتى مع هذا القدر من القداسة المضافة على الأئمة، أيأ كان مبرر تلك القداسة ونوع الطائفة، فالعبرة بالحقائق لا بالرسوم.

(٦) إن الإمام وإن تلقّب بلقب خليفة، فلم يكتسب منصبه قداسة خاصة، وظلت الأمة وجماعتها هي المقدس ومناط الاستخلاف وهي المشروعية التأسيسية العليا. انظر: رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١).

(٧) انظر كتب السياسة في تعريف الإمامة، للهاوردي ولأبي يعلى ولابن تيمية من القدامى ولضياء الدين الرئيس وفتح عثان ومحمد سليم العوا والمودودي وغيرهم. أما عبارة الإمام الغزالي: «الدين أس والسultan حارس، وما لا أساس له فمهودوم وما لا حارس له فضائع»، فقد وردت في: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د.ت.])، ج ١، ص ١٦.

(٨) انظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥)، ص ٧٠ - ٧٢.

أولى انحراف شنيع عن الاسلام ووقوع في الضلال والإثم المبين، وهو من جهة أخرى استسلام لأعداء الاسلام، وتكريس لاستمرار الهزيمة والتجزئة والتبعية والهوان والضياع الأبدي لفلسطين، وإيكال الاسلام مصيره^(٩) . .

من أجل كل ذلك كان الرفض بل الثورة على دولة التجزئة العلمانية الدكتاتورية «الكهنوت الجديد» التي عاشت أمتنا في ظلها التجزئة والتبعية والتخلف. والعمل الدائب الفردي والجماعي، واسترخاض الأموال والأنفس في سبيل إقامة دولة الاسلام واجب شرعي ومصالحة وطنية وإنسانية واستراتيجية. فإنه طالما ظل هذا الواجب معطلاً، فستظل الأمة والإنسانية محرومة من بركات الاسلام وثمار حضارته في الدنيا والآخرة. . العدل والحرية والوحدة والأمن والتقدم والسلام العالمي والنعيم المقيم في الدارين. فضلاً عن أن حركة الاسلام المعاصرة ليست في بعدها السياسي إلا امتداداً واستئنافاً لحركات التحرر والاستقلال في أمتنا، لتحقيق ما فشلت فيه الجولة السابقة من استقلال ثقافي وتنمية ووحدة وعدل وشورى وتحرير بقية الأجزاء المحتلة، وخاصة فلسطين.

مقدمة (٢): مقومات الدولة الإسلامية في المدينة

ان الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، من حيث الشكل، تتوفر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب (الأمة) واقليم، وسلطة، ونظام قانوني. وقد حدّد دستور المدينة (الصحيفة)، بشكل دقيق، الفئات التي تتكون منها هذه الدولة. . من مسلمين ويهود ومشركين قد نص عليهم الدستور قبيلة قبيلة، جميعهم يكوّنون أمة من دون الناس الأمة السياسية، وقد نصّت الصحيفة على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين.

أما الإقليم فهو المدينة، «يثرب»، موطن الدولة الإسلامية الأولى، ولقد قام رئيس الدولة بوضع علامات تبين حدود الدولة وجعلها حراماً آمناً مشعراً للمنتقلين منها وإليها بأن كياناً سياسياً جديداً قد ولد^(١٠). كما حددت الصحيفة موضع السلطة في الدولة الإسلامية من أجل تنظيم أمور الشعب والأمة، ونصّت كذلك على النظام القانوني الذي يخضع له الجميع، المتمثل في الشريعة التي هي مرد كل نزاع.

وأكدت الصحيفة واجب التناصر والمساواة بين جميع الفئات المشتركة في الدولة والدفاع

(٩) ولقد ظهر سافراً عجز الأمة ويتمها في ظل دول التجزئة والعلمنة إزاء مآسي المسلمين في البوسنة وبورما والصومال وفلسطين.

(١٠) انظر الوثائق السياسية في: عماد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط ٣ مزينة ومنقحة (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩)، ومعروف الدواليبي، «الدولة والسلطة في الإسلام»، ورقة قدّمت إلى: رؤيا الإسلام الحلقية والسياسية (ندوة اليونسكو). ولقد أورد ابن هشام في السيرة نص الوثيقة أو الصحيفة. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

المشترك عن حدود الدولة ومنع الولاء لأعدائها، والتكافل داخل كل فئة من تلك الفئات ومنع العدوان مطلقاً. . وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية.

وتُعَدُّ هذه الوثيقة الدستورية المكتوبة التي كانت من أول انجازات النبي ﷺ في المدينة، لدى المطلعين عليها من فقهاء القانون الدستوري، سبقاً دستورياً لا مثيل له في تاريخ القانون الدستوري، جديراً بمزيد من الاهتمام والدراسة، خاصة، وقد تعرضت الصحيفة لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة المواطنة في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات - فاعترفت للجميع دون أي استثناء بحق المواطنة وأن جميعهم يكوّنون «أمة من دون الناس» وهي الأمة السياسية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها - ذلك إلى جانب الأمم العقائدية: أمة يهود، وأمة الاسلام. . . الخ. ولا شك أنه وقد عدّدت الصحيفة جميع الفئات العقائدية المتكوّنة منها يثرب، ما كانت لتستثني فئات أخرى ذات عقائد أخرى قد ارتضى أهلها الدخول في هذا العقد لو كانت موجودة، فليس هناك موجب لاستثنائهم - الأمر الذي يقطع بوجود مفهوم واضح للمواطنة في تلك الدولة يتكوّن من الاشتراك في الاقليم مع إرادة العيش المشترك فيه والنهوض بما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات، ومن عنصر عقائدي هو الذي يضيف على تلك الدولة صبغتها المذهبية ويزوّدها بالقاعدة أو الفكرة القانونية التي تقوم عليها وبالشريعة المنظمة إياها وهي العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية. فحسب هذا التصور الذي قدمته هذه الصحيفة ونصوص القرآن لمفهوم المواطنة في هذه الدولة، وعلى الرغم من أهمية العقيدة والشريعة في تأسيس تلك الدولة وتنظيماتها، فإنه لا يتمتع بحق المواطنة فيها إلا من كان مقبياً على أرضها مسلماً كان أو غير مسلم.

ان المواطنة متاحة لكل من طلبها فالتحق بإقليم الدولة وأدى الذي عليه. . أما الذين رفضوا ذلك - وإن كانوا مسلمين - فليس على الدولة من ولايتهم من شيء إلا أن يلتحقوا بها. أما إذا آثروا الإقامة في إقليم خارج الدولة فهم وإن كانوا جزءاً من الأمة العقيدية فهم خارج الأمة السياسية. قال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾^(١١).

وهذا الوضوح الذي قدمه دستور المدينة يدحض ما ذهب إليه بعض المستشرقين وتبعهم بعض رجال القانون الدستوري عندنا، فذهب أحدهم إلى «أن الأمة ليس لها كيان واضح ملموس وإنما هي تصور غامض، ولذلك فإن هذه الأمة لا يمكن أن تكون لها إرادة ولا يمكنها أن تعبر مباشرة عن نفسها وإنما الذي يعبر عنها هو فئة الأرستقراطية التي تحتكر السلطة والعلم»^(١٢).

(١١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٧٢. انظر في تفسير هذه الآية:

Abu - Al Ala Al-Maoududi, *Towards Understanding the Quran*, translated and edited by Zafar Ishaq Ansari (U.K.: Islamic Foundation), vol. III, p. 172.

Pouvoirs, no. 12 (1980).

(١٢) انظر:

نقلًا عن: الدواليبي، «الدولة والسلطة في الإسلام»، ص ٨. وقد جاء ردّه على عياض بن عاشور ضمن ردّه على المستشرق اليهودي زارتمان (Zartman) في السياق التالي: «ويأتي بعد وليام زارتمان الأستاذ عياض بن =

مقدمة (٣): أساس الحكومة الإسلامية

إن أنظمة الحكم لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكل الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عما هو عدل وحق وخير وعما هو ظلم وباطل وشر. . . وعما يجعل هذا العمل خيراً أو شراً، عدلاً أو ظلماً، حقاً أو باطلاً. انه بغير كبير عناء، يمكن نقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى، أما نقل الروح العامة ونظام الأفكار وقواعد التشريع فأمر عسير، ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة. . . وذلك مرد حواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتي خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الشار الضئيلة التي أتها داخل ذلك الإطار. لقد سبق وأكدنا أن الديمقراطية، مثلاً، ليست مجرد إعلان دستوري لحقوق الإنسان وانتقال السلطة إلى الشعب واعتماد أسلوب الانتخاب في قيام السلطة التنفيذية والتشريعية. . . فكم من إعلانات ولا ديمقراطية. . . بقدر ما هي تقدير معين للإنسان وللكون وللحياة تقديراً يُرسخ كرامة الإنسان وحرته وينأى به عن السقوط في هاوية الرق أو الاستبداد^(١٣). ولا شك أن حسنات النظام الديمقراطي إنما تعود إلى إيجابيات ذلك التصور الإنساني (Humaniste) الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني، وإن قصوره في تحقيق التوازن في شخصية الفرد بين مطالبه الروحية والمادية، وفي تحقيق التوازن بين مصالح الفرد والجماعة وبين مصالح الشعوب القوية والضعيفة، وإيجاد السلام والتعاون بينها بدل الاستغلال والتسلط، إنما يعود إلى تصور تلك الفلسفة سواء في صيغتها الاصلاحية الدينية التي كرّست الفصل بين العقل والروح، والروح والمادة، والدين والحياة ومحاولة المحافظة على توزيع السلطة بين الله وقبصر؛ أو في صيغتها الفردية التنويرية التي ألغت العقل وخلقت ديناً مادياً فردياً، لئن أطلق العقل من عقاله يجوب الأفق ويستكمل مسيرة المعرفة ليوظفها في كثير من الأحيان توظيفاً ابليسياً في اشباع أهواء التسلط والمتعة الأئمة. . . فقد أطلق الغرائز المحمومة أيضاً دون ضابط ولا رادع. . . أو في صيغتها المادية الماركسية أو النازية التي كفرت بالله والكنيسة والحرية لتحل محلها آلهة جديدة هي الإنتاج والطبقة والحزب والزعيم والدولة. . . وتنصّب كنيسة جديدة هي قيادة الحزب و«بابا» جديداً هو رئيس الحزب. . . إنه في كل الأحوال - سَمَه ما شئت. . . نابليون، أو هتلر، أو موسوليني، أو لينين، أو ستالين، أو ريغن أو بوش - انه في كل الأحوال، رمز التسلط الداخلي أو الخارجي والثمرة الطبيعية للإنسان المتمرد على الله الطامح للحلول محله. قد تسعد البشرية في ظله يوماً سعادة المخدر المخمور لتشقى دهرأ، وقد تعرف الابتسامة طريقها في ظله إلى فرد أو آحادٍ أو حتى شعب لينوح مئات الملايين. . . قد تضيء أسلاكه بعض الطرقات لتمتلئ القلوب ظلمة

= عاشور من تونس وكنت أحسب أنني سأجد في كلمته ما يصحح مزاعم زارتمان وإذا به يشرب معه من نفس الكأس».

(١٣) مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريمان (قرطاج: مطبعة

تونس، ١٩٨٣).

وتعاسة . . قد تعبر ناقلاته القارات وصللاً لتغير عليها نفاثاته وصوارينجه الناقلة للدمار قطعية ومحققاً . . إنه النبات المسموم الذي تحدث عنه القرآن «كمثل غيث أمعجب الكفار نباته ثم يبيح فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً، وفي الآخرة عذاب شديد»^(١٤)، أو هو شجرة الزقوم التي ولئن كثرت ثمارها وازينت فما تزيد الجائعين إلا عذاباً ونكدًا.

إنه، إذا كانت الفكرة المركزية في الحضارة الغربية وحكوماتها الإنسان المقطوع عن الله أو المتمرد على الله بديلاً من الفكرة المركزية في حضارة القرون الوسطى الأوروبية وفي حضارات الشرق الأقصى الإنسان الفاني في الله من خلال عبوديته للكنيسة ورجال الدين وانصرافه عن حياة الصراع والكسح، فإن الفكرة المركزية في الحضارة الإسلامية - ومنها الحكومة الإسلامية من حيث انها أداة رئيسية من أدوات تلك الحضارة - هي الإنسان المستخلف عن الله . . هذا الكائن المكرّم بالعقل والإرادة والحرية والمسؤولية . . الذي أوكل إليه خالقه مهمة عمارة الأرض واكتشاف طاقاتها وتسخيرها لتحقيق الخير والحق والمساواة والعدل والحرية والمعرفة والثروة للجميع وفق الضوابط والمناهج والقيم والعقائد التي جاء بها الرّسل عوناً من الله ورحمة لهذا المخلوق حتى يحقق هذا المخلوق الحرّ بإرادته واختياره سنن الله في حياته كما تحققت تلك السنن لدى الكائنات جبلةً وغيرةً، فيحقق هذا المخلوق بالعلم والحرية والجهاد التناغم مع الأكوان كلها تسبيحاً وصلحاً وارتقاءً، فيكون بحق سيّدها، أو يستسلم لدوافع الهوى والشيطان فيرتكس في هوة الطغيان أو درك الرّق، فيسعى في الأرض فساداً أو إفساداً أو مذلة وهواناً فيشقى في الدنيا وعذاب الآخرة أشق، أو ينجح في الابتلاء والتحدي فتكون له جنتان «ولن خاف مقام ربه جنتان» [الرحمن: ٤٦]. فما أكبره من تحد وما أخطره من رهان!

إن نظرية الاستخلاف، وهي الركن الأساسي في الفلسفة الإسلامية السياسية، تتضمن:

- الاعتراف بوحداية الله وأنه - سبحانه - ربّ كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك، وإن قانونه يعلو كل قانون.

- أن الإنسان كائن مكرّم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم، حقوقاً لا سلطان لأحد عليها ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً: أن يعبد الله لا يشرك به أحداً وفق شريعته، وأنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز في الدنيا والآخرة. وإذا كانت خلاصة النتيجة الأولى لعقد الاستخلاف من الناحية الدستورية علو سلطان الشريعة عن كل سلطان آخر، بما تضمنته من عقائد وشعائر وأخلاق ونظم هي في حقيقتها جملة من القواعد القانونية العامة وبعض التفاصيل تمثل في مجموعها «الإطار القانوني والعقائدي والأخلاقي للدولة الإسلامية يمكن إجماله في كلمة واحدة النص، أي نص الرّبي - كتاباً وستة - قطعي الورود والدلالة . . وهو الدستور الأعلى للدولة الإسلامية، فإن خلاصة النتيجة الثانية لوثيقة الاستخلاف من الناحية الدستورية أي في التنظيم العام للحكومة الإسلامية تنلخص في كلمة

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الحديد»، الآية ٢٠.

واحدة هي الشورى فالنص والشورى أو العقل والنقل أو الالتزام والحرية وشريعة الله وشورى الناس»^(١٥)، سلطان الله، وسلطة الأمة وهي مستمدة. هما المبدأان الرئيسيان اللذان تتأسس عليهما الدولة الإسلامية وهما ثمرتان لازمتان لنظرية الاستخلاف، الركن الأساسي في العقيدة السياسية. فماذا يتفرع من تفاصيل القانون الدستوري عن كل منهما؟

ثانياً: مبادئ الدولة الإسلامية

إنّ الدول وإن تشابهت أشكالها من حيث مؤسساتها الدستورية، تظل مختلفة متميزة حدّ التناقض والتصادم بحسب نوع المبادئ التي تبني عليها والأهداف التي قامت لتحقيقها. وإذا كان مبدأ الشيء، لغوياً، هو قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج عنها^(١٦)، فما المبادئ التي قامت عليها دولة الاسلام وينبغي أن تقوم عليها أبداً وتنعلم بانعدامها؟

لقد قدمنا أن الدولة الغربية الحديثة تفخر بأنها قد سبقت إلى تحرير مفهوم الحكم من الاستبداد عن طريق اعتماد مبادئ الشرعية: أي خضوع الدولة للقانون، وسيادة الشعب أي اعتباره مصدراً للقانون. فتم بذلك انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة ومن حكم الفرد إلى حكم القانون^(١٧). ولقد رأينا مدى مصداقية هذا الادعاء كمقدمة للحديث عن مبادئ وأسس الدولة الإسلامية التي قد أجملناها في أساسين هما: النص والشورى^(١٨).

١ - النص

فما المقصود بالنص؟ مدى سلطانه على الدولة الإسلامية؟ ما موقع الأمة منه؟

- في القرآن الكريم: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾^(١٩)، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾^(٢٠)، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾^(٢١)، ﴿فلا وربك لا

(١٥) فهمي هويدي، القرآن والسلطان (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق)، وعبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين العقل والنص (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

(١٦) انظر مادة «بدأ» في: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (طهران: المكتبة العلمية، [د.ت.]).

(١٧) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي»، في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة

الدول العربية، [د.ت.])، ص ١٢٤.

(١٨) يقول الشهيد عبد القادر عودة: «ونظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامين: إحداهما طاعة الله واجتناب نواهيه، والثانية: الشورى أي أن يكون أمر الناس شورى بينهم، فإذا قام الحكم على هاتين الدعامين فهو حكم إسلامي خالص ويُيسمُ بعد ذلك: الخلافة والإمامة والملك فكل هذه تسميات لا غبار عليها. أما إذا قام على غير هاتين الدعامين فهو حكم لا ينسب للإسلام». انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة)، ص ٧٧.

(١٩) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة محمد»، الآية ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٤٤.

يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً»^(٢٢١)، «ألحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون»^(٢٢٢)، «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئء فردوه إلى الله والرسول ذلك خير وأحسن تأويلاً»^(٢٢٣).

- وفي الحديث: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً: كتاب الله وسنة نبيه»^(٢٢٤).

- وفي الحديث أيضاً: «لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته»^(٢٢٥) يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به ونهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»، وفي رواية: «ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته، يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه»^(٢٢٦).

وفي سنن الترمذي والدارمي ورد في فضائل القرآن عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما ستكون فتن»، قلت: «وما المخرج منها يا رسول الله؟»، قال: «كتاب الله عز وجل، فيه نبي ما كان قبلكم وخير ما كان بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس باهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى العزة من غيره أضله الله، هو جبل الله المتين وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس فيه الألسن ولا تشيع منه العلماء ولا يخلق على طول الرد ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تلبث الجن إذ سمعت أن قالوا إنا سمعنا قرآناً عجيباً. من قال به صدق، ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»^(٢٢٧).

دلالة النصوص المتقدمة واضحة في التأكيد على أن في الاسلام نظاماً للحكم صادراً عن الله نطق بتشريعاته القرآن والسنة. . وأن الاحتكام إليهما والتسليم بهما حد فاصل بين الايمان والكفر. . وذلك أثر مباشر للاعتقاد الاسلامي أن الله خالق كل شيء وأنه مالك الملك بلا منازع وأن الإنسان ليس صاحب حق أصيل على نفسه أو على غيره وإنما هو مُسْتَخْلَفٌ أو وكيل. فهو ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تقف معها سلطة وإنما هو صاحب حق في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله^(٢٢٨). فليس أمامه إلا أن يعبد الله وفق ميثاق الاستخلاف الذي وردت به الشريعة فينسلك في صف المؤمنين، أو يرفض ذلك فهو في عداد الفاسقين الظالمين الكافرين: «إن المسألة مسألة إيمان وكفر أو إسلام وجاهلية أو شرع وهوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا هدة ولا صلح، فالؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله لا يحرفون منه حرفاً ولا يبدلون منه شيئاً، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله. . وإنه إما أن يكون الحكم قائم

(٢٢٢) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٦٥.

(٢٢٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٥٠.

(٢٢٤) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٢٢٥) أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، الموطأ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

(٢٢٦) كناية عن البلادة وسوء الفهم الناشئين عن الجهل والخرافة من سعة العيش الذي هم فيه. «غاية المأمول»، نقلاً عن: سعدي أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي (بيروت: [د. ت.])، ص ٤٦٩.

(٢٢٧) الروايتان عن أبي داود.

(٢٢٨) هناك ضعف في سند الحديث.

(٢٢٩) صبحي عبده سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة،

١٩٨٥)، ص ٧٠ - ٧١.

على شريعة الله كاملة فهم في نطاق الايمان، وإما أن يكونوا قائلين على شريعة أخرى مما لم يأذن به الله فهم الكافرون الظالمون الفاسقون. . . وإن الناس إما أن يقبلوا من الحكام والقضاة حكم الله في أمورهم فهم مؤمنون وإلا فما هم بالمؤمنين. ولا وسط بين هذا الطريق أو ذاك. فالله رب الناس يعلم ما يصلح الناس ويضع شرائعه لتحقيق مصالح الناس الحقيقية»^(٣٠).

أ - جدل تجاوزه الزمن

ولا اعتبار كبيراً للخلاف الذي نشب في مراحل ضلال المجتمع الاسلامي عن هدي الله حول الحكم في إيمان مرتكب المعاصي. فنحن لسنا بصدد حالة زلّة فردية أو ضعف بشري تظل معه القاعدة الشرعية قائمة في نفس المؤمن موقرة، ولكنه بسبب شهوة أو إكراه أو غفلة ينحرف عن العمل بمقتضاها. فمما لا ريب فيه أن ذلك لا يخرج بالمؤمن عن دائرة الايمان، إذ الاسلام لا يخاطب ملائكة، وإنما يخاطب بشراً ضعيفاً مركباً من شهوات واندفاعات متجاوزة مع النفحة الإلهية. . . فما يعقل أن نتظر من الناس العصمة حتى لا تنزل أقدامهم. لا، نحن هنا بصدد ظاهرة أخطر هي تمرد عن سلطة الشريعة. . . بناء على تصور آخر للكون والإنسان والحياة يقوم على استقلالية الإنسان عن خالقه «التصور اللاتكني» الدهري. . . وعلى رؤية شريعة الاسلام على انها، كغيرها، جاءت لتلبي حاجيات مرحلة وظروف معينة قد مضت وتجاوزتها حركية التطور فما عادت صالحة لنا، ولا نحن صالحين لها، اللهم إلا بالقضاء على حركية الحياة وتطور العلوم، أو باجراء تعديلات كبرى عليها لا تستبقي منها غير ما هو صالح!! جل ما يمكن هؤلاء تقديمه من تنازل للإسلام القبول مبدئياً بإمكان الاستفادة منه باعتباره مجرد تراث. وهذا لا يمثل مطلب الحركة الإسلامية في شيء وهي الراضية أن يكون الميزان الذي توزن به الشريعة الإسلامية هو التنظيم الغربي المعاصر للمجتمع كالمودج للمدنية. . . وأنه لا مناص لشريعتنا ولكل تصور آخر لتنظيم المجتمع من أن يعدل نفسه على ضوء ذلك الأتمودج»^(٣١) حتى يلتحق بركب الحضارة! فهل يبقى مع هذه الخلفيات وراء رفض أو تعديل الشريعة مجال لسحب جدل قديم في ظروف أخرى حول الحكم على مرتكب المخالفات الشرعية، أهو مؤمن أم كافر، سحبها على هذا الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي لأنظمتنا القائمة على الولاء الفكري والسياسي للمجتمعات الغربية؟ إنه الاستلاب أو القطيعة أو الاغتراب عن الواقع الذي يعيشه بعض معاصرينا من المسلمين

(٣٠) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٨٨٨.

(٣١) إن الوزير التونسي للتعليم كان واضحاً جداً في ندوته الصحفية التي وضع فيها الأسس التي أرسى عليها برنامج التربية الدينية وسائر البرامج، مؤكداً الميثاق الوطني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعية عليا حتى في ما يؤخذ وما يترك من الدين ذاته. فالجهاد عنف يتناقض مع الدعوة إلى السلم، وينبغي حذفه من البرامج وكذلك أبواب «الحكم الإسلامي» و«الاقتصاد الإسلامي» وقانون الأسرة في الإسلام والقانون الجنائي الإسلامي، كلها متناقضة مع المرجعية المذكورة، ودعوة إلى الأصولية والتطرف! فكيف يحتفظ بها في البرامج الرسمية؟ انظر الصحف التونسية سنة ١٩٨٩ - ١٩٩٠.

الطيبين، ودعك من غيرهم تجار الدين . . . إن أولئك الطيبين لا يزالون مشدودين إلى التراث يجترون جدلياته ويسحبونها على واقع مخالف . . الأمر الذي يُحدث في تصوراتهم حول الاسلام والواقع ومنهجا التغيير ارتباكات خطيرة . كثيراً ما يتحولون معها إلى جزء من القوى المحافظة على هذا الواقع السلطوي التبعية المأفون والدفاع عنه وصدّ كتاب الله أن يعمل عمله في تقويض أركان ذلك الواقع السلطوي المصادم للشريعة في أسسه قبل فروعها، فضلاً عما يدخل ذلك من ارتباك على مشاعر الجماهير ومواقفها تجاه السلطة القائمة من خلال ادراج هؤلاء الحكام العملاء أعداء الأمة ضمن مفاهيم القرآن مثل مفهوم «أولو الأمر» وما يجب للأمة في حقهم، لأنهم في كل الأحوال مجرد عصاة . . . بينما هم منخلعون من الشرعية الشعبية لأنهم متسلطون، ومن الشرعية الدينية لأنهم منافقون . . ولو كانوا حكماً علمانيين ديمقراطيين لكانت العلاقة معهم ممكنة، وكان الخطب معهم أيسر، وذلك على فرض إمكان فصل الديمقراطية عن الإسلامية في البلاد الإسلامية .

ب - النص أساس الشرعية

واضح اذن أن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يُستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى شرع الله بلا أدنى منازعة ولا رغبة في مشاركة^(٣٣) . قال الراغب في مفرداته : «واعظم الكفر جحود الرحدانية أو الشريعة أو النبوة»^(٣٤) . وقال العلامة ابن حزم «لا يحل الحكم إلا بما انزل الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ، وكل ما عدا ذلك فهو جور وظلم لا يحل الحكم به»^(٣٥) . ان النص الاسلامي كتاباً وسنة وهو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة وهو القاعدة الكبرى التي قام عليها المجتمع الاسلامي، بل هو السلطة المؤسسة والمنظمة للمجاعة والدولة والحضارة . . منه يستمد الحكم الاسلامي فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده . . فهو الحاكم الأعلى . . وكل ما ومن سواه محكوم به وتابع له، ان النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل وهي غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإن الكمال - وهو وصف الشريعة - ليس في الجزئيات وإنما في العموميات^(٣٦) غالباً .

(٣٢) الحديث هنا عن الشرعية الإسلامية للحكم وليس عن مجرد الشرعية السياسية للدولة عامة . فهذه يمكن أن تدور حول مجرد تمتع السلطة بالرضا العام للمحكومين وتعبيرها عن إرادتهم وقيامها على مصالحهم . ويمكن إدراج هذا النوع من الحكم الديمقراطي العلوي تحت مسمى حكم العقل الذي تحدث عنه العلامة ابن خلدون .

(٣٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة: الباني،

١٣٢٤ هـ).

(٣٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلى (طهران: [د. ن.، د. ت.])، المسألة ١٧٧٤ .

(٣٥) زيد بن علي الوزير، تصحيح المسار (بريطانيا: مركز التراث والبحوث اليمني، ١٩٩٢)،

ص ٢٠٤ .

ذكر كمال أبو المجد أنه «إذا جمعنا أصول الفقه الحنفي - مثلاً - لن نزيد على خمسين صفحة لكن السرافتي في ٣٠ جزءاً، أليس هذا هو عمل الرجال في النصوص» . انظر: «ندوة جريدة الحياة: الإسلاميون والليبرالية»، الحياة، ١٩٩٣/٤/١٩ .

لقد كان النص الإلهي اذن الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل ان الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص، انه المسوّغ الوحيد لاستمرارها وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، فكان الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية وتأسست في رحابه الأمة، وعلى قاعدة هذا الجذر كانت الاختلافات والثورات تجري، بيد أن الانقسامات هذه مهما بلغ عددها لم تكن لتستطيع تجاوز النص صراحة وإلا تجاوزت الاسلام نفسه، فانتهت إلى الهلاك وحسنت فيها الأمة. . ان هذه المسألة بالذات هي سبب بقاء الاجتماع الاسلامي رغم الصراعات التي بدأت في وقت مبكر جداً حول قضايا لم يحسمها النص صراحة.

لقد شكل النص منذ البداية الأساس لكل شيء في الجماعة المتكونة في رحابه، فهو الفصل وهو الحكم وهو المأدبة والغذاء اليومي لهؤلاء الذين التقوا حول النبي البشر^(٣٦).

ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي كتاباً وسنة على كل سلطة أخرى تشريعية أو تنفيذية، وإنما سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم. . كانت واضحة تمام الوضوح لدى صحابة رسول الله حيث كانوا يميزون بين شخصيته كمتبّع عن الله وبين شخصيته كبشر حاكم يعتره ما يعترى البشر من صواب وخطأ، فإذا استشكل عليهم الأمر من أمره عليه السلام سألوه أهو الوحي يا رسول الله أم هو الرأي أي اجتهادك الشخصي، فإن كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا، وإذا كان الثاني اجتهدوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهون إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة. . والوقائع في ذلك كثيرة.

وكان هذا التميّز واضحاً بين الوحي كسلطة مطلقة الحق والشرعية والطاعة وبين ما عداه من مصادر أخرى. . كان واضحاً لدى الفقهاء ورجال الفكر الاسلامي الذين على اختلافهم قد أجمعوا على أنه لا اجتهاد في مورد النص، واستحثوا تلاميذهم كما فعل الشافعي على أن ينظروا في أقوالهم على ضوء الكتاب والسنة فما وافق منها أخذوا به، وما خالف رموا به عرض الحائط^(٣٧). وكان واضحاً للحكام والمحكومين أن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة هي المبادئ العليا الثابتة، أو هي بلغة العصر القانون الأساسي أو الدستور^(٣٨). فكان الحكام يعلنون في خطاب التولية أمام الأمة تعهداً صريحاً بالخضوع للنص في كل أوجه تصرفاتهم بل كانوا يجرّضون الأمة على التمرد عليهم إن خالفوا الشرع. فبعد أن تلقى أبو بكر البيعة العامة في المسجد خطب في المسلمين «يا أيها الناس إنني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت قروموني وإن أحسنت فأعينوني: الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى أخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل

(٣٦) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (القاهرة: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٩ - ١١.
(٣٧) أورد الشيخ المحدث ناصر الدين الألباني نقولاً في المعنى نفسه عن الأئمة الأربعة، انظر: ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.]).
(٣٨) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص ١٨١.

الله إلا ضريهم الله بالفقر ولا شاعت الفاحشة في قوم إلا عنهم البلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»^(٣٩).

ومهما انحرف الحكم في التاريخ الإسلامي، فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج كل حاكم كما يحتاج كل مجتهد ومفكر إلى أن يبرر أعماله ومواقفه أمامها. فلم تعرف التجربة الإسلامية بسبب ذلك حاكماً ثيوقراطياً يعلن انه إرادة الله المتجسدة. لأن المسلمين يعلمون يقيناً أن إرادة الله إنما تجسدت في شريعته، فما وافقها فهو الحق وما خالفها فهو الباطل. وظلت توجيهات النبي للأمة في هذا الشأن واضحة يلخصها الحديث المأثور «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وقد ورد في صيغ كثيرة «لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف»^(٤٠) أو «لا طاعة لمن لا يطع الله»^(٤١) «ولا طاعة لمن عصى الله»^(٤٢)، وعلى المرء المسلم السمع والطاعة في ما أحب وكره، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٤٣). قال ابن القيم معلقاً على هذه القاعدة الدستورية: «فهله فتوى لكل من أمره أمير بمعصية الله كائناً من كان ولا تخصيص فيها البتة»^(٤٤)، وقال الإمام الغزالي: «إن طاعة الإمام لا تجب على الخلق إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع»^(٤٥). وقال ابن خلدون عتياً ينفذ من أوامر الحكام الظلمة «إعلم انه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً»^(٤٦).

وكل ذلك يدحض بشكل قطعي ما روجه خصوم الاسلام والجهلة به من «ان واجب المسلم أن يطيع أي حاكم يستحوذ على أمة سلطة سواء كان ذلك عن طريق شرعي أو بحكم الواقع»^(٤٧)، وأن أية سلطة تقام تجب لها الطاعة، وأن أية سلطة على الأرض تعدّ معينة من قبل الله، وأن واجب المسلم أن يطيع سواء كان الحاكم عادلاً أو ظالماً، لأنه مسؤول فقط أمام الله، وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن يناها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقبهم على أعمالهم الشريرة في الدار الآخرة!!

ثم يقتبس أرنولد الأحاديث التي تحت على الطاعة مستنبطاً انها على الاطلاق لتبرير

(٣٩) ابن هشام، السيرة النبوية.

(٤٠) رواه البخاري.

(٤١) رواه البخاري.

(٤٢) رواه أحمد.

(٤٣) رواه مسلم.

(٤٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: دار الطباعة المنبرية، ١٩٦٨).

(٤٥) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤).

(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).

(٤٧) ستلان، نقلاً عن: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٣٦١.

طاعة الحكومة المستبدة التي لا تُحد فيها إرادة الحاكم بأي قيد^(٤٨). ولعل مصدر خطأ مثل هذه المواقف هو خلطها بين النظرية الإسلامية للحكم في مصادرها الأساسية (الكتاب والسنة) وإجماع علماء المسلمين المستوحى من النصوص الأصلية وتجربة التطبيق الإسلامي في صدر الإسلام. . الخلل بيننا وبين صور الانحراف والانحطاط التي تنكبت عن الأصول واتخذت الإسلام مطية، مع أن أية حضارة لا تخلو من الانحراف عن أساسها الأيديولوجي. . دينية كانت أم وضعية. يقول محمد عيارة: «إن الإسلام كدين إلهي هو مثال. وإن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين «واقع» وستظل دائماً مسافة بين الواقع وبين المثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن «الحافز» الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقرب أكثر فأكثر من المثال. ولولا هذا لفرغ جدول أعمال الحياة، وأصيب الأحياء بالقيوط»^(٤٩).

إن نصوص الإسلام وتجربته التطبيقية النموذجية صريحان في التأكيد على الحقائق التالية:

- إن الله سبحانه مالك الملك وصاحب السلطة العليا في الكون والحياة والمجتمع، وإن حكمه لا معقب له ولا يُسأل عما يفعل. . فهو الحاكم الأصلي بذاته.

- إن حاكمية الله سبحانه وسيادته في حياة الإنسان قد نطق بها الوحي كتاباً وسنة (السنة التشريعية) فمنه استمدت الشريعة. . فشرعية الله حاكمة على ما سواها.

- إن إقامة الشريعة، وهي فرض على كل مسلم، تقتضي ضرورة انتظام الأمة الإسلامية في شكل مُنْتَمِمْ سياسي، هو الحكومة الإسلامية. . الإسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة.

- إذا كان مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة ووضع المتعالى في سياق التاريخ ووصل الإلهي بالبشري^(٥٠) وصبغ الحياة بصبغة الله، فإنها لا تستحق من طاعة مواطنيها لأوامرها إلا بقدر ما تبدي من خضوع والتزام بالشريعة وتكون أوامرها ونواهيها موافقة للشارع أو على الأقل غير مصادمة له، فليس للدولة الإسلامية، سواء من حيث هي جماعة سياسية أبرمت عقد الولاء لله وطاعته «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، أو من حيث هي جملة من سُلْطَ التنفيذ والتشريع والقضاء، أن تخرج قيد أمثلة عن نطاق الشريعة، لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة^(٥١)، فلا يمكن غيرها أن يتناولها بالإلغاء أو التعديل. . بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة.

(٤٨) أرنولد، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

(٤٩) محمد عيارة في: الحياة، العدد ١٠٨٦.

(٥٠) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ص ٩.

(٥١) يعتبر المصطلح الدستوري الغربي الشعب السلطة التأسيسية الأصلية المنشئة للدستور والدولة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وبالتالي فله وحده حق الإنشاء والتعديل للقواعد الدستورية. انظر: اساميل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ٣٩.

- ان طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص الحاكم بل هي طاعة لصاحب الشريعة يستحق عليها ثواباً، وإن تمرده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً.

- وهكذا فصل الاسلام في العلاقة بين الدولة والقانون فجعل التزام أحكام القانون أساساً لمشروعية الدولة وجعل الحاكم في ما يتخذه من قرارات وإجراءات وفي ما يصدره من أوامر مُقيّداً بأحكام الشريعة الإسلامية، أي بأحكام القانون، وبذلك أسقط الاسلام عن المحكومين واجب طاعة السلطة الجائرة، وأخطر مراتب الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية ترك التعبد بأوامرها^(٥٢). وهو أمر لا يهم غير الأغلبية المسلمة، أما الأقليات غير المسلمة من مواطنيها فالشريعة بالنسبة إليهم ليست شيئاً آخر غير كونها قانوناً منظماً للجماعة السياسية^(٥٣).

- تعتبر الدولة التي أنشأها الرسول ﷺ في المدينة من وجهة النظر الدستورية «أقدم صورة للدولة كتنظيم للاجتماع السياسي، ذلك أنه قد تقرر فيها لأول مرة المبدأ المعروف بمبدأ الشريعة أو مبدأ خضوع الدولة للقانون، ذلك أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) التي جاء بها الوحي في القرآن أو السنة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعاً»^(٥٤). فكانت دولة الاسلام أول دولة في تاريخ الدنيا عرفت مبدأ الشريعة، أي الفصل بين إرادة الحاكم وبين القانون وعلوية إرادة القانون على إرادته. فالدولة شيء ورئيس الدولة شيء آخر، فلو مات رئيس الدولة فالولاية كلهم نافذة أحكامهم حتى يعزلهم الإمام الجديد، بلا خلاف في ذلك من أحد من الصحابة^(٥٥). مما يدل على أن الشريعة الإسلامية قد عرفت الشخصية الحاكمة الحقوقية للدولة^(٥٦) على حين ظلت الحضارات كلها بما فيها حضارة الغرب حتى القرن الثامن عشر تكافح من أجل الفصل بين إرادة الحاكم والقانون من خلال ثورات متتالية لإقرار مبدأ الشريعة، أي خضوع الحاكم نفسه للقانون واستمداد القانون من سلطة تشريعية تعلقه أو سيادة القانون. يقول عبد الوهاب الأفندي متحدثاً عن الخلفاء الراشدين: «كانوا يصرون على خضوع السلطة السياسية لأحكام القانون بدون حصانة. وكان بإمكان كل مواطن أن يواجه الحاكم ويفرض عليه طاعة القانون فلا يكون أمامه إلا الامتثال»^(٥٧).

- على حين ظل الغرب يبحث لاهثاً عن القيم الأساسية للمجتمع التي ينبغي على النظام القانوني للدولة أن يعبر عنها ويحترمها، ولكن دون جدوى، فالقانون الطبيعي مفهوم غامض وإعلانات حقوق الإنسان رغم شكلانيتها وعدم استيعابها بكفاءة مختلف أبعاد الإنسان تظل قيمتها في الغالب توجيهية، الأمر الذي ترك قيمة العدل وهي غاية كل تقنين

(٥٢) محمد طه بدوي، القانون والدولة، ص ١٥. نقلاً عن: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢٣.
(٥٣) سيأتي بعض التفاصيل المتعلقة بحقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية.
(٥٤) العوا، المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٣.
(٥٥) موسوعة الأجماع، المسألة ٣٤. نقلاً عن: أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ص ١٥.
(٥٦) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص ١٥.
(٥٧) عبد الوهاب الأفندي في: القدس (صفحة الرأي)، العدد ١٠٨١.

غير محددة المضامين^(٥٨)، وجعل التشريع في غير منجاة من مصادمة الأخلاق بتسخير الحكم لفائدة الطرف القوي في الدولة المالك حق سنّ القوانين، مقابل ذلك وجدت الدولة الإسلامية الشريعة الإسلامية نصوصاً ومقاصد ومضامين ثرية للحكم ومقاييس واضحة للعدل^(٥٩)، ذلك أنه إذا كانت غاية القانون التعبير عن قيم العدالة فإن مقاييس تلك العدالة إما أن تكون من وضع المتغلب وذلك هو حكم الطبيعة أو أن تكون من وضع العقل - وعقل من؟ - وتلك هي حكومة العقل أو أن تكون من وضع الشرع وذلك هو حكم الاسلام^(٦٠). ولا شك ان شريعة الله الصادرة عن العليم العادل الرحيم هي وحدها القمينة بأن تقدم للبشرية مقاييس واضحة للعدل. يستهدي بها المشرّعون. فلا تكون حكومة الاسلام حكومة القانون وحسب بل حكومة القانون العادل. وهو قانون لم تضع أسسه أغلبية في شعب ولا طبقة مهيمنة ولا شعب ليتهم بالتحيز، وإنما الله رب الجميع ويقوم على إنفاذه وشرحه وتنزيله على الوقائع المتجددة بتشريعات مفصلة هيئات بشرية تختارها الأمة وتراقبها. وتكون لها السيادة عليها تولية ومراقبة وعزلاً. وتلك هي سلطة الأمة، أي الشورى.

٢ - الشورى: ما موقع الأمة في الحكم الاسلامي؟

أ - في القرآن الكريم

- «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»^(٦١).

(٥٨) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٩) يقول علّال الفاسي متحدثاً عن بحث المشرّع الغربي عن القاعدة التي تهديه وتدله على ما يجب أن يضعه من قوانين، إن تلك القاعدة تتمثل في قيمة مثالية سعى الإنسان منذ القديم لاكتشافها، هي العدل، ولكن حقيقتها ظلت غامضة. فما هو العدل؟ وهل نحن في طريق الوصول إليه أم نحن في عدل نسميه الظلم؟ انظر: علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٢ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٤١.

(٦٠) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.

بحسب هذا التصنيف الخلدوني لأنواع الدول يمكن بنوع من التسامح ادراج الدولة الغربية ضمن حكومة العقل على حين ينطبق مفهوم حكم الطبيعة على بعض الأنظمة في العالم الثالث حيث لا يعبر القانون إلا عن إرادة الحاكم، ولأن هذه الإرادة طاغية قاصرة متقلبة، كانت أوضاع الحكم كذلك. . فما أبعدنا عن الحقيقة وصف هذا النمط من الدولة السائد أنه دولة القانون. . وأن مجتمعها هو المجتمع المدني. . بينما المجتمع في حالة استقالة واختناق ينتظر الفرصة للتمرد لكسر قيوده. . وللشيخ مهدي شمس الدين تأكيدات ماثلة على «أن مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم ﷺ، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ. . لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي - لحاكم غير معصوم ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع دون أن يكون قائماً على الشورى». انظر: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص ١٠٧.

(٦١) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

- ﴿ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(٦٢).
- ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾^(٦٣).
- ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(٦٤).
- ﴿وشاورهم في الأمر﴾^(٦٥).
- ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بفت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾^(٦٦).
- ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولهُ ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾^(٦٧).

ب - في الحديث

- ان رسول الله ﷺ لما بعثه (أي أبا معاذ) إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأبي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي به رسول الله^(٦٨).

- ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته^(٦٩).
- يد الله مع الجماعة ومن شذَّ شذَّ إلى النار^(٧٠).
- من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الاسلام من عنقه^(٧١).
- ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.
- عليكم بالسواد الأعظم. او اتبعوا السواد الأعظم.

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٧٢.

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(٦٦) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ٩.

(٦٧) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١١٥.

(٦٨) رواه الترمذي وأبو داود عن أبي هريرة.

(٦٩) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(٧٠) رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر.

(٧١) رواه أبو داود وأحمد في المسند.

- من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية. وفي رواية: من مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية»^(٧١).

مقدمة

إذا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون (الشريعة) يخضع لسلطانه على حد سواء الرئيس والمرؤوس، الكبير والصغير، وكانت الشريعة في أساسها وضماً إلهياً (نصوص الوحي من الكتاب والسنة)، فماذا بقي لأمة المؤمنين من عمل تشريعي؟ هل صحيح ما يردده البعض أنه لا توجد في دولة الاسلام سلطة تشريعية؟^(٧٢) ما هي منزلة الأمة من الحكم؟ وكيف تمارس عملها؟

الشورى: ان الشورى هي الأصل الثاني للنظام الاسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص على الاقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم^(٧٣)، بل ان ذلك من واجباتها الشرعية، إذ الشورى علم على دولة الاسلام وأمة الاسلام، ولهذا لو قلت انها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت إلى الحق^(٧٤). وقد تفرد الاسلام بهذا المبدأ الاصيل وأقره سلوكاً عاماً في المجتمع وأسلوباً في ادارة الشؤون العامة، حتى ان المفسر الكبير الأندلسي القرطبي ربط به شرعية الحكم فقال: «ان من لم يستشر العلماء فغزله واجب لا خلاف بين العلماء»^(٧٥).

ولم تستطع البشرية أن تصل إلى تحقيق هذا المبدأ إلا بعد نضال مرير خلال مئات السنين، بينما قد جاء به الوحي في بيئة تقدر القوة وتفخر بالعدوان والتسلط^(٧٦).

(٧٢) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، رقم الحديث ٦٦٥.
(٧٣) يقول المستشرق برنار لويس، «لا توجد بالنسبة إلى المسلم سلطة تشريعية بشرية، الله هو الوحيد مصدر القانون». انظر: Bernard Louis, *Comment l'Europe a découvert l'Islam*, p. 225.

(٧٤) عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.]، ص ٧.
(٧٥) أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ص ٥٩٩.
(٧٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨)، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٧٧) يقول ظافر القاسمي: «ولعل الباحث في تاريخ الحضارات يعجب حيناً يقرأ كتب مصادر الشريعة الإسلامية ويرى كيف أن الشورى نشأت في الإسلام نشأة مفاجئة خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرى (حيث) كانت ثمرة جهاد طويل وصراع بين الحاكمين والمحكومين». انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط ٤، ج ٢ (بيروت: دار الفانس، [١٩٧٤])، ج ١، ص ٦٣.
إن الشورى في الإسلام لم تكن نتيجة حاجة ولدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول في جزيرة العرب، وإنما كانت نتيجة وحي إلهي نزل على قلب محمد ﷺ. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

ان الشورى في الاسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بأية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد^(٧٨) الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه. ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خوفاً لله لامتته في مستوى التشريع والتنفيذ. في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره. فما هي مجالات هذه المشاركة؟

أ - المجال التشريعي

يمثل النص رقم (١) «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». ^(٧٩) أساس نظام الاسلام السياسي والاجتماعي والديني، كما إنه حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الاسلامي^(٨٠)، حتى إن الشافعي اعتبر انه لو لم ينزل غير هذه الآية لكفى في مادة الدولة الإسلامية، فهي تحدد بوضوح مركز السلطة العليا في حياة المسلمين وأنها لله، فلا يطاع مخلوق في معصيته، وان طاعة الرسول ﷺ هي الشكل العملي لطاعة الله وان طاعته لله، ثم تأتي سلطة الأمة، ومجال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنة، فكل من له سلطة من المسلمين، من عالم وحاكم وزعيم سياسي وقاض ومدير ومعلم. باختصار، كل من له مسؤولية (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) يجب أن يطاع في مجاله طالما قام بأمانته في حدود الشرع، وكل نزاع يحدث سواء كان بين الأفراد أو السلطات يجب التسليم أن مرجع الحسم فيه الكتاب والسنة، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، وهما الحاكمان على كل حكم اجتهادي مستحدث، إذ ينبغي ألا يتعارض مع نص وأن يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة. والناس سواء أمام شرع الله^(٨١)، ولا شك أن الرد إلى الله وإلى رسوله يقتضي وجود هيئة نافذة أحكامها لتتولى عملية الرد والاستنباط. وقد تكون هيئة محكمة عليا تتكون من كبار القضاة العلماء^(٨٢) كما سيأتي.

(١) من هم أولو الأمر

ان الآية القرآنية قد ذكرت بعد سلطة الله ورسوله، وهي سلطة مطلقة لأنها سلطة مؤسسة للجماعة وللدولة، سلطة مقيّدة بالتبعية للسلطة الأولى، ولذلك لم يتكرر العطف

(٧٨) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ١٣، وأحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٠٥.

(٧٩) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٨٠) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ٧٤.

(٨١) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)،

ص ٦٣.

(٨٢) الأفندي في: القدس، العدد ١٠٨١.

«وأطيعوا» مما يدل على أن طاعتهم ليست مستقلة عن طاعة الله ورسوله، بل ضمن طاعة الله ورسوله وتبعاً لها^(٨٣).

فمن هم أصحاب هذه السلطة «أولو الأمر»؟ هل لهذا المفهوم علاقة بمفاهيم أساسية في السياسة والتشريع الإسلاميين مثل مفهوم أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار، والإجماع.؟ والبيعة؟ وهل للشورى علاقة بمفهوم العقد الاجتماعي؟ ومفهوم السيادة؟ والانتخاب والمعارضة؟ وتعدد الأحزاب؟

ذهب ابن عباس من الصحابة ومجاهد من التابعين (رضي الله عنهما) إلى أن أولي الأمر الوارد ذكرهم في آية النساء هم الفقهاء الذي يمتازون بالحصافة وعمق الدراية والاخلاص لدين الله عز وجل^(٨٤)، وهم الذين عرفوا بالاجتهاد وسأهم الأصوليون في ما بعد بأهل الحل والعقد، وهم المقصودون بجماعة المسلمين في حديث حذيفة ابن اليمان «تلمز جماعة المسلمين وإمامهم»^(٨٥)، وهم العلماء الذين وعدوا بأنهم لا يجتمعون على ضلالة «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، فإذا اجتمعوا على حكم صار جزءاً من الشريعة (الإجماع)، وإذا اجتمعوا على بيعة إمام صارت طاعته على كل المسلمين لأن شرعية طاعته متفرعة من أهل الإجماع كمصدر من مصادر الشريعة^(٨٦). ولقد عالج كثير من المفسرين مسألة أهل الحل والعقد لدى تفسيرهم الآية المتقدمة، فذكر الشيخ محمد عبده في المشار «وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم فقال بعضهم هم الأمراء، وقال بعضهم انهم العلماء»، ولقد انتهى الشيخ إلى أنهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إن اتفقوا على أمر وحكم وجب أن يطاعوا فيه شرط أن يكونوا متاًوأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة هو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. «فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا اجتمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال إنهم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم بلا شرط»، فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها العمل هما الأصل الذي لا يزدد. وما لا يوجد فيه نص، ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم فينبغي أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي العمل به: «انهم أهل الحل والعقد»^(٨٧).

ولقد نقل رشيد رضا أن أهل الحل والعقد عند الرازي هم أهل الإجماع وهم المجتهدون في الأحكام الظنية والفقهية. وعنده انه يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة

(٨٣) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٣٩.

(٨٤) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٢٣٥.

(٨٥) حديث حذيفة رواه الإمام مسلم.

(٨٦) سعيد رمضان البوطي. نقلًا عن: القاسمي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٣٧.

(٨٧) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٧٦ هـ)، ج ٥، ص ١٨١

وما بعدها.

ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يُرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يُسمَّون في عرف الاسلام أهل الشورى وأهل الحل والعقد. ومعنى ذلك أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويأيعونه برضاهم، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بشواب الأمة^(٨٨). وذهب صاحب معالم المدرستين إلى «ان الأمر في لغة العرب وعرف المسلمين هو أمر الإمامة والحكم على المسلمين، وانه أريد به الإمام بعد النبي ﷺ ولا خلاف في ذلك بين المدرستين (السنة والشيعه) ولكن الخلاف في من يصدق عليه تسمية أولي الأمر، فإن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ترى انه لا كان المقصود الأمة فلا بد ان يكون منصوباً من قبل الله معصوماً من الذنوب، وترى مدرسة الخلافة (أهل السنة) من بايعه المسلمون بالحكم»^(٨٩).

وقال الأستاذ علّال الفاسي في آية أولي الأمر المذكورة «والرجوع إلى الله رجوع لكتابه، والرجوع إلى رسوله رجوع إلى سنته، والرجوع إلى أولي الأمر رجوع لإجماع المجتهدين»^(٩٠).

(٢) الشورى والإجماع

ويتابع علّال الفاسي رابطاً بين مفهوم الإجماع وأولي الأمر للتعرف إلى صاحب السلطة في الدولة الإسلامية: «والحقيقة ان الاجماع ذو أصل أصول في الدين، ولكن استعمال الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ في تبيين طريقة اختيار الخليفة وفي طريقة الحكم الشوري هو الذي شكك الشيعة وما انحدر منهم من المعتزلة في أمر الإجماع وحججه.

«فحينما توفي النبي ﷺ ولم يخلف وصية فيمن يخلفه أدت الروح الإسلامية المبنية على التشاور بين المؤمنين إلى قيام الأمة بواجبها في حفظ النظام وحماية البيعة فاجتمع العارفون من المسلمين في السقيفة وتبادلوا الرأي والدليل. أجمعوا أمرهم بعد ذلك على مبايعة أبي بكر، ثم وقع اجماع الأمة على قبول ما فعلوه. وعمل هذه الطريقة سار المسلمون في التشاور والاتفاق وجمعوا القرآن وأحدثوا أنظمة وأحكاماً صَدَّة، فكان للإجماع في المصدر الأول من الاسلام دور بنائي في إتمام انجاز ما قصده ﷺ وفقاً لشريعته ومناهجه وقد أخرج البهوتي عن ميمون ابن مهران قال: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله فإن وجد ما يقضي بينهم قضى بينهم، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياء خرج يسأل المسلمين، وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فإن أعياء جمع رؤوس الناس وختيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به».

«وهكذا نجد أن الإجماع أدى أعظم خدمة للإسلام إذ فتح باب الاجتهاد والشورى وسهل مواصلة العمل الذي قام به عليه السلام».

«ولكن العصر الأول كما رأيت كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه، فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي، فلما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشوري واقتبسوا من الفرس نظاماً

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١.

(٨٩) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ط ٤ (طهران: مؤسسة البعثة، ١٤١٢ هـ)، ج ١،

ص ٢٢٧.

(٩٠) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٨٠.

يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة الصاعدة، وقد أصاب ذلك في ما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون وحدث حولها خلاف بعدُ بها عن محيطها الأصلي .

«فالإجماع كما يتحدّث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض . . . وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون، وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة .

«فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما في ما لا نص فيه من كتاب وسنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حدّث عليه القرآن في قوله: «وشاورهم في الأمر». وليس الإجماع أن يطلع كل مجتهد أو عالم على وجهة الآخر من المسألة ويبدى رأيه فيها بالموافقة، ونعلم نحن رأيه ويجمع أفكار الناس كلهم، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة (رضي الله عنهم) فهموه من الاتفاق الساجب عليهم في مسألة ما. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منشون في مختلف أصقاع المسلمين .

«لذلك فالخبر أن الإجماع هو عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ويجب اتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً. ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسلمين بما اتفقت عليه الهيئة. والمؤسف أن المسلمين لم يتموا تنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها مبادئ الشورى الإسلامية والتي هدى إليها النبي ﷺ. فقد روي عن علي (رضي الله عنه) قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تحضر فيه منك سنة. قال: اجتمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينهم ولا تمضوا فيه برأي واحد .

«فهل أراد النبي ﷺ أن يتوقف كل شيء حتى يجتمع أهل العلم من سائر العالم الإسلامي ويتوا في الأمر؟ لو كان الأمر كذلك لتمطلت أحكام الشريعة» .

(٣) الإجماع والاستبداد

الاستبداد انحرف بالإجماع عن مهمته السياسية وحوله إلى جدل. ويواصل الشيخ الفاسي تأملاته حول الإجماع والشورى والديمقراطية:

«ولكن الاستبداد السياسي الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك .

«ولو استمر المسلمون في سيرهم الطبيعي لتكوّن من رجال الاجتهاد طائفة مخلصّة قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل وتقرّر له الحكم في كل نازلة طبقاً لمتنّيات الاستنباط من الكتاب والسنة . . . فهل تسمح ظروف الدول الإسلامية أن تجعل من أنظمتها الديمقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع؟

«وهل يقع نسخ الإجماع؟ المختار عند الجمهور التفصيل، فالإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله، والمختلف فيه يجوز تبديله . . . وذهب أبو عبد الله البصري إلى جواز تناسخ الإجماعات فيبقى (الإجماع الأول) حجة حتى يحصل إجماع آخر .

«الأصلح أن يترك للإجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون إليه كلما عن لهم أمر أو حدث لهم حادث»^(٩١).

نجد أن العلامة المغربي قد وفق في إبراز أبعاد الإجماع السياسية بشكل غاية في الوضوح، إذ أكد مع كثير من علماء الاسلام على الجمع والتطابق بين مفاهيم «أولي الأمر» و«أهل الشورى» و«أهل الحل والعقد»، وأن الإجماع أصل من أصول الدين، وأن أولى الأمر أو أهل الشورى هم العلماء المجتهدون وأهل الرأي الذين يشكلون القيادة الفكرية وحتى السياسية للأمة الإسلامية في الصورة المثالية للحكم الاسلامي، والتي لا تتحقق دائماً، إليهم يرجع الأمر في رعاية المصالح العامة للمسلمين، فمن بينهم يكون «الأمير» ويتولون إعانتة على تسيير شؤون الحكم. . . سواء من خلال سن القوانين أو النصح والرقابة. ورسم السياسات العامة، ويتعهد الأمير أمامهم بإنفاذ الأحكام المصرح بها في النص الثابت وبمشاركتهم في التصدي للأوضاع المستجدة، كما سيأتي، على اعتبار أن الإجماع هو نظام الاسلام للشورى في ما سكت عنه أو اختلف فيه النص. وإلى قريب من هذا الرأي ذهب محمد يوسف موسى، فإن أهل الحل والعقد عنده هم أصحاب الرأي والعلم وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة. . . فليس هناك فرق كبير بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية الحديثة. . . فالنواب هم مصدر القوانين كلها بلا استثناء، والأمر كذلك في الاسلام إلا في ما جاء فيه نص مُحْكَم من القرآن أو سُنَّة ثابتة عن الرسول، فإن هذا لا رأي فيه لأهل الحل والعقد مطلقاً إلا في فهم تلك النصوص وتقدير ظروف تنزيلها على الواقع. إن مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسنة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، والذي - في ما لا نصوص فيه - لا يتعارض مع روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما، ومن الطبيعي أنه لا بد للسيادة من مَنْ يمثلها. وهنا نقول إن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر، بناءً على ما يتفقون عليه، صحيحة شرعاً ومُلزمة للأمة جمعاء^(٩٢).

(٤) اصطلاحات ثلاثة

أما كمال أبو المجد، فقد اعتبر أنه طالما ظل الغموض يحيط بجملته من الاصطلاحات التي تدور حول الشورى فلا أمل في ترشيد الفكر السياسي الاسلامي وإخراجه مما دعاه بعض المفكرين «أزمة الفكر السياسي الاسلامي»^(٩٣).

قال أبو المجد: «في كتب السياسة الشرعية وكتب الفقه الاسلامي بصفة عامة اصطلاحات ثلاثة تحتاج إلى

(٩١) المصدر نفسه، ص ١١٥ - ١١٨.

(٩٢) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٣)،

ص ٨١ - ٨٣.

(٩٣) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها،

علاجها (القاهرة: الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

ضبط وتحديد، فهم تارة يشيرون إلى أهل الشورى، وتارة يشيرون إلى أهل الحل والعقد، وتارة يشيرون إلى أهل الاجتهاد».

«والأقرب إلى ضبط المصطلحات في ما نرى أن عبارة أهل الشورى عامة تشير إلى من يصلحون ليطلب الحاكم رأيهم في أمر من الأمور، ومن ثم كان طبيعياً أن تختلف صفاتهم وشروطهم باختلاف الأمر المطلوب منهم، أما أهل الحل والعقد فتشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس، بحيث يكون انحيازهم لشخص أو رأي أو قرار مدخلاً كافياً لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه، أما أهل الاجتهاد فالأقرب إلى المنطق أنهم المؤهلون لإبداء الرأي السليم في المسائل الفقهية على اختلافها، فإذا كان الأمر المعروض ذا صبغة تشريعية كان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد - بمعناه الشرعي - أي القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها مع ما يتطلبه ذلك من البحث والاستقراء والمعرفة، وإن كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو طبية أو مالية كان من شروطهم أن يجوزوا قدرأ من المعرفة بتلك الأمور وإلا كان تصديقهم لإبداء المشورة تكلفاً واقتفاء لما ليس لهم به علم.

«أما الاجتهاد - كما قال العلماء بحق - فهو حالة تقبل التجزؤ والانقسام - ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في جزء من العلم لم يجز له الافتاء فيه، ولم يجز بداعه أن يطلب منه الرأي في شأنه.

«ان أهل الشورى اذن ليسوا جماعة مخصوصة ثابتة، وليسوا نظاماً (اسلامياً) محددأ نبحث عنه اليوم في كتب الأقدمين لنبتهدي اليه بحذافيره»^(٩٤).

ان أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الرأهن، ولكن في حدود مبادئ الشريعة^(٩٥).

(٥) الاختصاص التشريعي لمن في الدولة الإسلامية؟

إذا كان الإجماع حاصلاً بين المسلمين على أن الشرع الأصلي أو الابتدائي هو حق خالص لله تعالى لأنه مالِك الملك^(٩٦)، فقد اختلفوا في التشريع الفرعي أو الابتدائي (الاجتهاد) تنظيمياً لدائرة المباح وللأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية، اختلفوا حول صاحب هذا الحق هل هو للأمة أو لطائفة منها منتخبة أم للعلماء أهل الاجتهاد أم هو حق لولي الأمر.

(٩٤) أحمد كمال أبو المجد، «الحرية...»، العربي، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٩٥) فتحي عثمان، «أهل الحل والعقد: من هم؟ وما هي وظيفتهم؟» العربي، العدد ٢٦٠ (تموز/ يوليو

١٩٨٠).

(٩٦) يقول محب الله بن عبد الشكور: «لا حكم إلا لله بإجماع الأمة». ويقول الغزالي: «لا حكم ولا أمر إلا لله أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والاب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لا يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، فإذا الواجب طاعة الله وطاعة من أوجب طاعته حتى لا تكون الطاعة في النهاية مرهونة بالغلبة لا بإيجاب الله تعالى وهو باطل». انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول (القاهرة: [د. ن. د. ت.].)، ج ١، ص ٢٣.

- مجلس تشريعي

الآراء التي أوردناها اتجهت كلها إلى الدوران حول جماعة مخصوصة سُميت أحياناً أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أولي الأمر أو أهل الإجماع، وقد دقق وجهة النظر هذه الأستاذ عبد الوهاب خلاف، فقال: «يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين.. وأما في الدولة الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا وسلطتهم لا تعدو أمرين. أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهّم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقتها، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرّعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله، فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع الإسلامي مجال للاجتهاد والاستنباط على أن يكون مرجعهم في اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسي، أي النصوص الثابتة ومقاصدها التي يمكن صياغتها في دستور يستفيد من تجارب الأمة وأحوالها وتجارب سائر الأمم».

(٦) دعوة للتنظيم

ويتابع الدكتور خلاف: «إن السلطة التشريعية في الإسلام لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسي الإلهي وضع لها نظام لانتخاب رجالها ممن تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد وحُدّد عندهم واختصاصهم والتزمت الدولة بأرائهم قضاء وتنفيذاً لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية ولكفت حاجات المسلمين في مختلف العصور. ولكن ترك أمر التشريع فوضى، فاذهب الاجتهاد من ليس أهلاً له، وتمذر تقنين السلطة التشريعية، واستحال اجتماعهم وتبادلهم الآراء. ولما وجد العلماء هذه الفوضى، اضطروا إلى تدبير علاج لها، ولكنهم عاجزوها بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوقفوا في شرّ ما اتفقوه، ونأى التشريع الإسلامي عن مصالح الناس وحاجاتهم.. والخير كله هو في اجتهاد الجماعة وتشريعهم، وهذا هو سبيل الصحابة ومن تبعهم»^(٩٧).

ويذكر الأستاذ خلاف بمجلس الشورى في قرطبة الأموية منوهاً بذلك التراث^(٩٨). والأستاذ يلتقي خلاف مع كثير من علماء السياسة الشرعية المعاصرين حول الدعوة إلى استحداث صيغة تجسّد أصل الإجماع لممارسة الاجتهاد الجماعي^(٩٩) تقوم بما تقوم به المجالس النيابية وتجسّد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة

(٩٧) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والفخرية والمالية (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠ هـ)، ص ٤٤ - ٤٥ و ٤٧ - ٤٨.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٨. ولزيد من الاطلاع على تجربة مجلس الشورى في قرطبة، انظر كتب التاريخ: ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٨، ويعقوب محمد اللبجي، مبدأ الشورى في الإسلام (الاسكندرية)، ص ١٧٣.

(٩٩) لقد مارس المسلمون هذا الأسلوب منذ عصر الخليفة الأول خير الأمة أبو بكر الصديق. انظر: محمد الحضر الحسين الحضري، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة)، ص ١٠٧.
ويرى شلتوت أن الاجتهاد الجماعي هو الصورة التي تصلح أساساً للتشريع العام الملزم. انظر: عمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، ط ٥ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق)، ص ٥٦٧.

الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمة في إطار سيادة الشريعة، ولكن كيف يوجد هذا المجلس؟ قطعاً ليس في الشريعة تحديد لصيغة معينة، فالأمر متروك لتطور الزمان، ولقد قصر المسلمون في ملء الفراغات التي تركها الشارع لهم حتى تحول الأمر إلى فوضى أدت إلى تعطيل المقصد الشرعي أصلاً. ولقد اقترحت في العصر الحديث صيغ كثيرة لتأسيس هذا المجلس التشريعي، منها الانتخابات، ومنها التعيين من طرف رئيس الدولة، ومنها الحصول على رتبة علمية معينة^(١٠٠).

(٧) التشريع ابتناء حق لولي الأمر:

أخذ على الموقف السابق - على وجاهته - أن العلماء، وإن كانوا أصحاب اختصاص في مصادر الشريعة، إلا أن العمل التشريعي ليس دائماً عملاً فنياً من قبل اصدار الفتاوى أو تحقيق في صحة حديث أو استجلاء معنى آية، بل كثيراً ما يكون مناطه أحوال الناس وعلاقات بين الجماعات وموازن تفتضي اصابة الرأي فيها إماماً بتلك الأحوال، ومن الظلم للأمة أن يعهد اليهم بذلك. فالأولى أن يعهد بذلك إلى الجهة التي تعاني هذه الأحوال يومياً وتكابدها مشاكلها: جهة ولي الأمر، طالما أن ولي الأمر من أهل الاجتهاد وهو الأصل.

يقول الأستاذ صبحي عبده: فالتشريع المستنبط في الاسلام ليس من حصص الشعب (كل المواطنين) لأن مجتمع الاسلام غير مجتمع الكافرين، كما أنه ليس من حق الممثلين، وإنما هو من حصص العارفين بأصول الشرع^(١٠١). إلا أن هذا الرأي يتعذر تطبيقه، ذلك أن هؤلاء العلماء قد يكونون بمنأى عن كراسي السلطة ومواقعها فلا يملكون لفتاواهم وسائل التنفيذ، ومن ثم اتجه الرأي إلى أن هذا الحق يثبت لولي الأمر (الحاكم)، وإن كان لا يختلف عن غيره من الناس، أنه من موقع السلطة يملك السيطرة والقدرة على التنفيذ، فضلاً عن ثبوت طاعته بالنص.

وإذا كان من الصعب وجود رئيس الدولة المجتهد فمن اللازم أن يأخذ عن مجتهد (والعبرة بالهدف هو منع الاختصاص بالتشريع لغير المجتهد)^(١٠٢). وفي المادة ٣٩ من مشروع الدستور الذي ارتأه الشيخ تقي الدين النبهاني نظاماً للحكم الاسلامي ورد: «رئيس الدولة هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، فيملك الصلاحيات التالية: هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة فتصبح حينئذ قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها»^(١٠٣). وقد استند إلى أمرين: الأول، سيرة الخلفاء «كان أبو

(١٠٠) هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٨١ - ٨٥.

(١٠١) عبارة يستعملها صبحي عبده مقابل التشريع المتدع كما استعمل قبل ذلك للتفرقة بين التشريع الالهي عبارة التشريع ابتداء مقابل التشريع ابتناء للدلالة على الاجتهاد.

(١٠٢) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي. والدرديري، المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(١٠٣) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط ٥ (القدس: منشورات حزب سحرير، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م)، ص ٥٧.

بكر وعمر في خلافتهما يستنبطان الأحكام بنفسيهما ويحكم كل منهما الناس بما يستنبطه هو . كان الخليفة يستنبط حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به فكانوا يلتزمون العمل به ويتركون رأيهم واجتهادهم». الأمر الثاني، إن الحكم الشرعي يقتضي أن أمر الإمام نافذ ظاهراً وباطناً . وكان إجماع الصحابة منعقداً على أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة ويأمر بالعمل بها وعلى المسلمين طاعتها، ولو خالف اجتهادهم . والقواعد الشرعية المشهورة هي «للسلطان أن يحدث من الأفضية بقدر ما يجد من مشكلات». وأمر الإمام برفع الخلاف، فقد تبني هارون الرشيد كتاب الخراج من الناحية الاقتصادية وألزم الناس بالعمل بالأحكام التي وردت فيه^(١٠٤) . وقد ورد في المادة ٢ بشكل أدق وأوضح «يتبنى رئيس الدولة أحكاماً شرعية معينة يسنها دستوراً وقوانين، وإذا تبني حكماً شرعياً في ذلك صار هذا الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً»^(١٠٥) . وبناءً على ذلك فليس لمجلس الشورى في دولة الشيخ النهباني اختصاص تشريعي وإن كان لأعضائه المسلمين حق مناقشة التشريعات التي يسنها رئيس الدولة، إلا أن رأيهم فيها غير ملزم^(١٠٦) .

تقدّم هذا الموقف: لقد استند هذا الرأي إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة في أهل الرأي فيها حقها في التشريع . لقد استند إلى وقائع تاريخية فسرها بما يوافق مطلبه، وتمثلت تلك الوقائع في ما اعتبره أسلوباً في التشريع انتهجه أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما) خلاصته أن كلاً منهما كان يفرض على المسلمين الرأي الذي ينتهي إليه اجتهاده ورغم أن تلك الوقائع لا تشكل مصدر إلزام بالنسبة إلى المسلمين؛ جُل ما في الأمر أنه يستهدي بها . فإن للعلماء قديماً وحديثاً قراءات أخرى لتلك الوقائع تنتهي إلى نتائج مناقضة ما انتهى إليه الشيخ النهباني . . وحقيقة الخلاف دائرة حول مدى إلزامية الشورى، ومعظم علماء السياسة الشرعية وقادة الحركات الإسلامية في العصر الحديث، خاصة، يتجهون خلاف الشيخ النهباني إلى إلزاميتها لرئيس الدولة، ولنا عودة إلى هذه المسألة .

أما الحجة الثانية فهي شبه الإجماع في عهد الصحابة على أن أمر الإمام يرفع الخلاف ويلزم الأمة . . ومع أن في الحكم الراشدي ما يؤيد هذه الدعوى من الوقائع، إلا أن مناط الخلاف ليس هنا . فأمر الحاكم - في ما لا يخالف الشريعة، ملزم، ولكن القضية تبقى قائمة وهي الطريقة التي يسلكها الحاكم حتى يتوصل إلى الرأي الصواب، ويأمر به . . هل هناك مداولة قبل ذلك أم لا؟ ومع مَنْ؟ وهل ولي الأمر ملزم بنتيجة تلك المداولة أم لا؟ وهكذا تنتهي أسانيد الشيخ إلى نوع من المصادرة على المطلوب، فبدل أن يبرهن لنا على أن الشوري غير ملزمة، يكرّر عبارات متشابهة مثل عبارة حكم الحاكم يرفع الخلاف، وبدل أن يبين موقف الحاكم إزاء إجماع الأمة لا يلقي بالأغبر إجماع واحد منها برغم أنها قد أجمعت على أن

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٥ .

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨٠ .

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٥ .

حكم الحاكم يرفع الخلاف، أي أنها أجمعت على أن تتنازل عن إرادتها الجمعية لفائدة إرادة الحاكم؟ وكيف يُتَظَر من الشيخ النبهاني غير ذلك طالما أن الدولة عنده قد تشخصت وذابت في شخصية رئيسها فأصبح رئيس الدولة هو الدولة. ما يُذَكَّر - لولا الاطار الاسلامي - بعبارات متشابهة صدرت عن ملوك الاطلاق في مختلف أزمنة الاستبداد، «أنا القانون»، «أنا الدولة»؟ أما كون ولي الأمر مجتهداً فليس يعطي لاجتهاده أفضلية، من وجهة نظر الحق، على اجتهادات غيره. فبأي سند يُرَجَّح رأي حاكم فردٍ على رأي جمهرة من العلماء المجتهدين يتداولون الأمر بينهم في مجلس الشورى، وهل يمكن أن تغيب عنا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلها للحاكم الفرد؟ وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كله في يد حاكم فرد يعتمد على اجتهاده في الأحكام ويملك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين ومثلي الشعب في مجلس الشورى؟ وهل يمكن أن نعتذر عن ذلك بأنه إن كان مصيباً كان له على ذلك الأجر مضاعفاً، وإلا رجح بأصل الأجر الذي ضمنه الله تعالى للمجتهد، فهو مأجور على كل حال كما قال البوطي؟ وهل من أمانة الحكم وعدالته أن يرجع الحاكم بالأجر وأن تجبي الأمة ثمرة خطئه وتفردّه بالرأي؟ وهل القضية كلها أجز الحاكم أم مصالح الرعية؟^(١١٧).

هذا فضلاً عن أن المسائل المطروحة على بساط البحث ليست دائماً مسائل شرعية بالمعنى الديني حتى يقتصر البحث فيها على علماء الشريعة، بقطع النظر عن مدى إلزامية اجتهاداتهم للحاكم، هذا إذا استشارهم أصلاً. ففي مباحث السلم والحرب والتنمية والتنظيم الإداري والسياسي والصحي، مسائل كثيرة هي من أمور دنيا الناس ليس مؤهلاً لابتداء الرأي فيها، فضلاً عن الإصابة غير ممكنة إلا مع طوائف محددة من أهل الاختصاص، وهناك مسائل عامة أخرى من أحوال الرعية واتجاهات الرأي فيها ليست بحال من المسائل الفنية التي تعود إلى علماء الشريعة أو أصناف أخرى من الفنون والعلوم، وإنما تعود إلى القادة الشعبيين. من رؤساء الأحزاب والنقابات وزعماء الطوائف والقبائل، وربما يكون من بينهم الرجل الأمي الذي لا يدرك من مسائل الدين غير عمومياته وحلاله وحرامه. وهناك قضايا أخرى تهم كل أعضاء الشعب السياسي (الناخبين) وقد تهم غيرهم أيضاً، لا وجه للإنبابة والتفويض فيها، واتساع مجال الشورى فيها حتى يشمل الجميع من شأنه أن يعطي القرار مستوى عالياً من الالتزام الشعبي. وهي تخص عادة المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية. كالأحلاف والمعاهدات الكبرى والحروب والمصالحات والبيعة العامة للإمام. فأي مبرر في مثل هذه المسائل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفة الإجماع في شكل استفتاء أو انتخاب عام. وما إلى ذلك؟

ليس ذلك تحقيقاً مباشراً للوصف القرآني الثابت والمميز والواجب لجماعة المسلمين «وأمرهم شورى بينهم»^(١١٨)، وإنفاذاً للأمر الإلهي الصريح بإشراك الجميع في الشؤون العامة

(١٠٧) أبو المجد، «الحرية...»، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(١٠٨) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

﴿وشاورهم في الأمر﴾^(١٠٩)؟ وقد دلت «سورة طه» على أن معنى المشاورة في الأمر: المشاركة فيه، يؤخذ ذلك من دعاء موسى ربه أن يجعل له وزيراً من أهله يشاركه في الأمر ﴿واجمل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشد به أئزري واشركه في أمري﴾^(١١٠). فإذا جاز ذلك في الصحبة فهي في الإمامة أوكد^(١١١)، وإن متتبع الشورى في العهد النبوي والراشدي ليظفر بشواهد كثيرة على أن الشورى كانت أصلاً أصيلاً في بناء الحكم الإسلامي وإدارته، وأنها كانت تجري في مستويات كثيرة.. تتسع وتضيق بحسب طبيعة موضوعها وأهميته، وأنه لم يكن وصفاً ادعى إلى المدمة من الأفراد بالرأي: «من انفرد انفرد الشيطان به»^(١١٢). والوقائع التي تشهد على تنازل النبي ﷺ الحاكم والقائد عن رأيه لصالح الشورى كثيرة، مثل خروجه لغزوة أحد. بل إن ما ميّز تجربة الحكم الإسلامي استقلال الوظيفة التشريعية عن الدولة^(١١٣) تحججياً ومنعاً لها من التغول والاستبداد - كما سيأتي.

(٨) الأمة مصدر التشريع

وطالما نحن بصدد البعد التشريعي للشورى، فقد اتضح لنا أنه ولئن كان التشريع الأصلي في الإسلام هو لإرادة الله كما تجلّت في نصّ الوحي كتاباً وسنة، فإن للأمة مشاركة فعّالة في ذلك، ذلك أن قصد الخلود لهذه الشريعة الخاتمة اقتضى اقتضار نصّ الوحي على تقرير المبادئ العامة المنظمة للعلاقات البشرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات، عدا مواطن قليلة كالنص على عقوبات بعض الجرائم الكبرى وبعض المسائل المتعلقة بالأسرة مما له مساهمة في وضع الأطار العام للمجتمع الإسلامي، تاركة ملء تفاصيل ذلك الإطار لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن، وهو جهد معتبر، كيف لا وقد عدّ إجماع الأمة مصدراً من مصادر الشريعة، مجاوراً مصدر الوحي، مما له دلالة بالغة على أن الأمة المهتدية بهدي الله تقتبس من نوره ما يقبها الضلال الجمعي. فرغم النقص الطبيعي والدائم في طبيعة العلم الإنساني «كل ابن آدم خطاء»، كما ورد في الحديث، فإن كدح الأمة في طريق الله يهبها عصمة من الضلال الجمعي ويصبغ الأرض بصبغة السماء، ويرتفع بالنسبي إلى مصاف المطلق.

إن الإجماع في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان أياً كان، واعتراف برشده وقوامته على نفسه، وإن أمدته السماء بامداد النصح والتوجيه.

إن الإجماع الذي عدّ في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(١١٠) المصدر نفسه، «سورة طه»، الآيات ٢٩ - ٣٢.

(١١١) استدلت بهذه الآية على أهمية المشاورة قاضي القضاة أبو الحسن البغدادي. نقلاً عن: المليجي،

مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٨٧.

(١١٢) ولقد استخرج من هذا الأثر وسواه الإمام محمد عبده قاعدة شرعية هي عدم جواز «تصرف الفرد

في المجموع».

(١١٣) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م)،

ص ٧٨٨.

والسنة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام، على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع^(١١٦). وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها طالما ظلت الأمة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله^(١١٧) وأن تغدور رؤاها جزءاً من النبوة^(١١٨)، فالحسن ما رأته حسناً^(١١٩).

ان هذا العنصر البشري الذي اصطبغ بصبغة الساء ليس غريباً عن الشريعة بل هما من معدن واحد، أليست مدارك الإنسان نفخة من روح الله هي الأخرى كالشريعة؟^(١٢٠) أليس ختم النبوة يعني الحكم بترشد الإنسان وقدرته على قيادة مركب حياته بنفسه على ضوء القواعد العامة للسيرة؟^(١٢١)

ولأن الأمة في إطار الشريعة الإلهية ومقاصدها مكانة تشريعية بارزة، وكانت الحاكمة أو ما يعبر عنه في المصطلح الدستوري المعاصر بالسيادة تعني بالأساس سلطة التشريع، كان القول مشروعاً والنتيجة طبيعية: التأكيد على أن الحاكمة في دولة الاسلام إنما هي للشريعة: للقانون: «الوحي» وما تسنه الأمة من قواعد وأحكام^(١٢٢) في إطار النص ومقاصده؛ حتى لقد ذهب بعض المفكرين الاسلاميين إلى أن المسلمين هم أول أمة في التاريخ قالت إن الأمة مصدر السلطات^(١٢٣). وأكد عباس العقاد أنه لا تعارض بين القول إن الأمة هي مصدر السيادة وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه، وقد أوقف الفاروق حدّ السرقة في عام المجاعة^(١٢٤).

ان الشريعة ليست نصوصاً جامدة، ولا هي مصوغة في صيغ نهائية، وليست أيضاً مدونة قانونية بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً، وإنما المجال لا يزال فسيحاً للتفسير

(١١٤) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، ديانة.. وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ)، ص ٢٩٧.

(١١٥) في الحديث الصحيح: «... وما يزال عبدي يقترب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه». رواه البخاري.

(١١٦) في الحديث: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات. قالوا: وما المبشرات؟ قال عليه السلام: الرؤيا الصالحة». رواه البخاري.

(١١٧) «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن». (حديث شريف).

(١١٨) «وحدة الدين والعقل أصل مميز للفكر الإسلامي».

(١١٩) انظر: اقبال، تمجيد التفكير الديني في الإسلام، وراشد الغنوشي، الحركة الإسلامية والتحديث (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، ١٩٨٠).

(١٢٠) أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ص ١٠٠.

(١٢١) الشيخ بخيت. نقلاً عن: رأفت عثمان، الدولة في الإسلام، ص ٣٨٠.

(١٢٢) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١).

والتحديد والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي «الاجتهاد». ثم إن شخصية الأمة معترف بها في الوقت ذاته وإرادتها العامة مكتملة للقانون. وإن فكرة الإجماع التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية تؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الاسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي مهما كمل. فالمسلمون قد قرروا، قبل أن يظهر «روسو» وأمثاله ليتكلم عن الإرادة العامة ويمجدها: أن إرادة الأمة معصومة وانها من إرادة الله وجعلت مصدراً للتشريع، وإن كانت تعتمد في النهاية على الكتاب والسنة. ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة إجماع المجتهدين من علماء الأمة^(١٢٣)، ذلك أن الإجماع عند المسلمين - كما ذكر العقاد - إجماعان: خاص وعم، فالخاص هو إجماع أصحاب الرأي في العلم والشريعة وذوي الحل والعقد من القادة والرؤساء، والعام هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهلاء. وإجماع الخاصة مطلوب في السيادة التشريعية، وإجماع الخاصة والعامة مطلوب في السيادة السياسية^(١٢٤). ولقد ذهب الرازي في تفسيره «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» إلى أن: «أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً لئلا يترتب عليه أمر بفعل الخطأ ومتابعته». . . وأن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة وإنما مجموعها ممثلاً في أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا على أمر صار جزءاً من الشريعة^(١٢٥).

- أما مصدر التشريع: فإن أهم ما يميز الحضارة الإسلامية انها حضارة التشريع وألفقه^(١٢٦)، فإن ثروتها التشريعية لا تجد لها نظيراً في أمة من الأمم من حيث الكثافة والاتساع والتنوع، وهو أمر قد يفاجيء غير العلميين بهذه الحضارة إذا لجوا بابها معتقدين أنها حضارة قامت على نصوص تشريعية سبوية وعلى معتقدات جبرية وتصور ثيوقراطي للحكم، الأمر الذي يقلص من مكانة الإنسان ودوره في الحياة، إذ يجد نفسه حسب هذا التصور في عالم مكتمل جاهز، فلكل سؤال جواب ولكل باب من أبواب التشريع مجلة مفصلة فلا عليه إلا التنفيذ، وما به إلى الجهد العقلي حاجة، وهو تصور وهمي للإنسان الخليفة الذي عهد اليه ربه بمسؤولية عمارة الأرض وصياغة الوجود والحياة والإنسان على ضوء جملة من المبادئ والمقاصد العامة، متروك له أن يبدع على ضوءها في كل عصر نمطاً حضارياً جديداً بما يسمح

(١٢٣) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٨٠.

(١٢٤) العقاد، المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٢٥) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط ٢ (بيروت: دار الكتب

العلمية، ١٩٥٥)، ج ٣، ص ٣٥٧.

ومن المفارقات اللطيفة أنه في غيبة الإمام المعصوم حسب عقائد الشيعة الإمامية أمكن للأمة أن تشهد هذا اللقاء الحاصل بينهم وبين السنة في النظرة إلى الدولة ودور العلماء والرأي العام في التشريع وممارسة السيادة في ضوء توجيهات الوحي، الأمر الذي أحال الجزء الأعظم من الخلاف من الحاضر إلى الماضي، وكان لعلماء أهل السنة فضل كبير في الدفاع عن حرية البيعة والاختيار. انظر: الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٣٧٧.

(١٢٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

بإبداع صور من المجتمعات الإسلامية لا نهاية لها^(١٢٧) انطلاقاً من النص والشورى. والغريب انه مع هذا الثراء القانوني الذي تميزت به حضارة الإسلام لا تزال - بأثر الغزو الفكري - تنفسي في الأمة دعوات للقطع مع الاسلام وراثته التشريعي أو المطالبة بإسلام متمسح مقطوع عن الشريعة ناسين «أن أجدنا في الفقه أكثر بقاء وخلوداً من أجداد دولنا وحكامنا في السياسة والفتح»^(١٢٨).

(٩) المذاهب الفقهية والشورى والأمة

لقد أتاحت مرونة النصوص الإسلامية وعموميتها والمكانة العليا التي بوأتها العقل وتحريضها المتكرر واغراؤها المتواصل للعقل أن يتحرر ويجوب الآفاق ويجوس خلال دقائق الأشياء بحثاً عن حقائقها، أتاحت المجال واسعاً لنشأة ثورة تشريعية رائعة، وإن انطلقت من النص فسلكها في سلك واحد، فقد تنوعت تنوعاً هائلاً وتمكنت من إنتاج منظومات تشريعية متكاملة - عدا الآراء الجزئية المتناثرة - لا يكاد يأتي عليها الحصر. والملفت للنظر أيضاً:

(أ) ان هذه المنظومات التشريعية، وإن ارتبطت غالباً باسم فقيه كبير، فإنها كانت ثمرة جهود جماعية لعدة علماء، وإن التفوا حول فقيه كبير فإن عملهم كان شورياً جماعياً. فمالك بن أنس (رضي الله عنه)، مثلاً، لم يكن يعبر عن رأيه بل عن إجماع الحركة الفقهية في المدينة وتقاليدها، ففقهه كان شورياً. وأبو حنيفة (رضي الله عنه) كذلك لم يكن يفتي من ذات رأسه وإنما كان يجلس ومعه أركان من مدرسته منهم أبو يوسف وزفر ومحمد. وكان يجري بينهم الحوار ويبرز الرأي من خلاله، فما كان الفقيه يعتزل بتفكيره ورأيه بل يجمعه إلى آراء الناس، وما كان الإمام الفقهى يستبد بالفتوى ويتنصرها وما ينبغي أن يكون الرأي السياسي ولا الامامة السياسية إلا كذلك^(١٢٩)، ولم يكن أمر الاجتهاد إلا كذلك لدى بقية المدارس الفقهية كمدرسة جعفر الصادق (رضي الله عنه) (الفقه الجعفري)، أو مدرسة عبد الله ابن اباض (رضي الله عنه) (الفقه الأباضي)، هذه المدارس تبسيطاً واختصاراً، تُنسب إلى رمز. ورغم أن معظم المذاهب يُنسب إلى أشخاص، فإن الرأي المرجح فيها والبدال للعمل ليس دائماً هو رأي منشيء المدرسة أو كبير منشيئها، بل كثيراً ما يرجح رأي أحد أصحابه سواء في عصره أو في العصور التالية، الأمر الذي يكاد يجعل من نسبة المذهب إلى شخص معين مجرد دلالة إشارية. ولذلك تُشيع مثل هذه العبارات في أوساط هذه المدارس: الفتى به في مذهب مالك، أو أبي حنيفة... الخ، أي ما عليه العمل.

(ب) ان المنظومات الفقهية التي نشأت في إطار النص الاسلامي والشوري على الرغم من أن عددها لا يكاد يتناهى، فلإن سلطة التشريع في حياة المسلمين لم تكن تخرج عن مجموعة قليلة من المذاهب كانت هي مدار الفتوى ودليل العمل ومردّ القضاء. ورغم ما يمكن أن يعترف به من دور الحكام في تزكية مذهب معين وفرضه على الناس، فإن المبالغة في ذلك

(١٢٧) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠).

(١٢٨) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٨.

(١٢٩) الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم».

بما يسقط أو يهمل إرادة الأمة هي مجانبة الصواب، إذ تكشف التجربة التاريخية عن فشل كثير من الحكام في فرض مذهبهم الخاص على شعوبهم، كما حصل مع حكام الشيعة الاسماعيلية في المغرب الاسلامي وإرادتهم لإحلال مذهبهم محل مذهب مالك، وهو ما فعل قريباً منه الحكام الحسينيون الأتراك في تونس في سعيهم لفرض مذهب أبي حنيفة، ولكن ظل الشعب محافظاً على ما اختار من مدرسة تشريعية رغم إرادة السياسيين مما يفرض ضرورة الاعتراف بإرادة الأمة في ترجيح مذهب على آخر بفعل تناسب ظاهر أو خفي بين النموذج النفسي والاجتماعي لشعب ما وبين مذهب معين^(١٣٠)، ذلك أنه وإن لزم غير العالم أن يقلد عمالماً فإن له الاختيار كاملاً بين عالم وآخر ومذهب وآخر على أساس مبدأ تعدد المذاهب تبعاً لتعدد الاجتهاد... وإن إجماع الأمة وإن انصرف في بعده التشريعي إلى العلماء، فإن ذلك لا يصادر دور الأمة أو جزءاً منه في تلقي مذهب معين بالقبول أو الرفض، فهنا أيضاً تظل سلطة الرأي العام في إطار ثوابت الدين صاحبة الكلمة الفصل... ويبقى للأفراد حرية الالتزام من عدمه بفتوى فقيه معين دون أن يصل ذلك إلى حد رفض الاجتهادات كلها لأن ذلك يعتبر رفضاً للشريعة إلا أن يكون مجتهداً^(١٣١)، وإن توجيهات النبي ﷺ إلى توقيف الرأي العام أو السواد الأعظم^(١٣٢) ما ينبغي أن تهمل.

(١٠) الصيغ الممكنة للسلطة التشريعية في عصرنا

(أ) تمهيد

عن علي، كرم الله وجهه، قال: «قلت يا رسول الله ان نزل بنا امر ليس فيه بيان أمر ولا نبي فما تأمر»، قال: «شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمسوا فيه برأي خاص»^(١٣٣). ولقد كان الأمر كذلك في عهد الخلافة الراشدة، وإن لم يتخذ ذلك نظاماً محدداً بسبب قلة الحاجة إليه في مجتمع صغير كالمدينة المنورة قد أبرز الكفاح كفاءته، فما كان أهل الشورى يخفون. وكان المسجد منتدى لتداول الرأي في كل المشكلات المطروقة في مستويات مختلفة... غير أن تناقص الجيل الأول وانسحاق الاسلام في أرض الله الواسعة وبروز أمصار جديدة تنافس المدينة كالبصرة والكوفة ودمشق ومصر دون أن يحدث تنظيم وتطوير لأساليب الشورى، كما كانت تمارس في دولة المدينة، أشاع الاضطراب منذ عهد خلافة عثمان. ثم تصرّم الأمر في عهد الخليفة الرابع لينقلب بعده حكم الشورى انفراداً واستبداداً بالسلطة دون أصحابها الشرعيين: الأمة ومثليها من أهل الحل والعقد... فسقط بذلك ركن من أركان الشريعة وبدأت رحلة الفصام التكد

(١٣٠) انظر في تفسير المذهب المالكي في المغرب العربي: علّال الفاسي، النقد الذاتي، ط ٢ (تطوان: دار الفكر المغربي، [د.ت.].) ويوجد دراسة حضارية للمغرب العربي للمؤلف (مخطوطة). وانظر: عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت (بيروت: دار الغرب الإسلامي).
(١٣١) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ١٥٢.
(١٣٢) حديث: «اتبعوا السواد الأعظم» رواه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر، كما روى أحمد عن معاذ بن جبل ماجه: «عليكم بالجماعة والعامه».
(١٣٣) حديث رواه الطبراني.

بين الدين والسياسة في حياة المسلمين^(١٣٤). وانفصلت الوظيفة العلمية عن الممارسة السياسية، وتعطل عملياً أصل من أصول الشريعة هو الاجماع بنوعه الخاص والعام - فلما انتهى الأخذ بنظام الشورى، لم تعد هناك وسيلة لمعرفة أي الأمور عليها إجماع في الحقيقة، وأياًها ليس عليه إجماع. فأنكر كثير من العلماء حصول الإجماع بعد حصول ذلك الانفصام النكد، وغالى البعض فأنكره جملة. ولم يبق من ذلك الأصل سوى إجماع أهل بلد على الأخذ بمذهب معين من مذاهب الفقه. . وكان من الطبيعي أن ينتهي الاستبداد إلى تقليص مجال الشورى وحرية الفكر وأن ينمي الخوف على مصير الإسلام بعد ما أصاب الأمة من فتن داخلية وهزائم خارجية ومظالم وفوضى تشريعية، وأن ينمي لدى علماء الاسلام نزوعات المحافظة والتهيب من التجديد و«سدِّ الذرائع»، بدل فتحها، فجمدوا على ما خلص اليهم من تراث الآباء والأجداد، وفشا فيهم التقليد، وتنادوا إلى إغلاق باب الاجتهاد، فزاد ذلك الأمة ضعفاً وخنوعاً، وأسلمها طبعاً للغزو الأجنبي فما استيقظت إلا على هدير المدافع تدك حصونها وتعيثُ فساداً في بنيتها. . فظهرت حركات الإصلاح والتجديد عوداً إلى المنابع لتدارك ما فات، وتعالج ما استجد من مشكلات. وكانت مشكلات الحكم من أهمها: هل للإسلام نظام للحكم؟ ما معالمة؟ ما علاقته بمؤسسات الحكم الغربي، كالبرلمان مثلاً؟ وانتهى إجماع المصلحين إلى تأكيد أصالة نظرية الحكم الاسلامي، وان خصوصيته لا تمنع تفاعله مع كل جديد أخذاً وعطاءً. من ذلك مسألة تشكيل هيئات الحكم، كاهيئة التشريعية.

(ب) تشكيل الهيئة الشورية

يقول محمد أسد «إن تشكيل الهيئة التشريعية هو أخطر المسائل في حياة الدول، وإن علينا أن نلتزم بأمر الله تعالى الذي ينص على أن تعالج كافة شؤوننا العامة على أساس الشورى، وأنه لا مفر من التسليم أن عملية تأسيس المجلس نفسها يجب أن يتمثل فيها هي الأخرى معنى الشورى على أتم ما يكون، وفي المجتمعات المعاصرة لا يمكن أن يتم تعرف رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريقة الانتخاب العام إذ انها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين ويترك بعدها للشعب حق الاختيار. ان طريقة الانتخاب سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، وسواء قامت على أساس التقسيم الإقليمي أو النسبي وما إلى ذلك من التفاصيل أمور لم تتعرض إليها الشريعة بل تركتها لقرار الأمة^(١٣٥)؛ المهم أن يكون الانتخاب هو طريق تشكيل ذلك المجلس من أولي الألباب حتى يكون بحق أمر المسلمين شورى بينهم، ومن ذلك مهمة سن القوانين من خلال مجلس تنتخبه الأمة يكون ممثلاً للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء^(١٣٦).

ويؤكد خالد محمد خالد «ان المفهوم الحديث للشورى التي زكّاهها الاسلام هو الديمقراطية البرلمانية. . ان ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيتته، وهؤلاء النواب عندي هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذا طُعم المجلس

(١٣٤) انظر: سيد قطب، هذا الدين، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، «الفصاه

النكد».

ولكن ظل الانحراف مقصوراً على سلوك الدولة السياسي ولم يتجاوز ذلك إلى ميدان الفقه والتشريع فقد ظل مستقلاً عن الدولة حاداً من سلطانها. هو حق الله تمارسه الأمة من خلال فقهاها.

(١٣٥) أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ٩٠.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

النيابي ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود»^(١٣٧). ذلك أن الاسلام وإن لم ينص الانتخاب، فقد نص ضرورة أن يدار الأمر العام عن طريق الشورى، وإذا تعددت المشاركة العامة في كل المسائل تحتمت الإنابة، إنابة ذوي الرأي والكفاءة في قومهم، وهم أهل الحل والعقد. فكل طريق مباح يمكن به تبين من يجوز ثقة جمهور الأمة فهو جائز، ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها بشرط أن لا يستعمل فيها ما يستعمل من الخيل والوسائل المرذولة^(١٣٨).

(ج) ما يشترط في أعضاء الهيئة الشورية

قد تقدم أن هناك خلطاً في كتب السياسة الشرعية بين مصطلحات أهل الحل والعقد وأهل الشورى وأهل الرأي. . على نحو يترك انطباعاً لدى دارسيها أن هيئة الشورى في التصور الإسلامي هي جماعة مخصوصة لا تخرج عن علماء الشريعة ممن بلغوا درجة الاجتهاد، على اعتبار أن وظيفة التشريع المستنبط هي وظيفة ذلك المجلس، فتحتم أن يكونوا من أهل الاجتهاد. وكان هناك تلازم بين تأكيد علاقة الاسلام بالدولة وبين كون هذه الدولة دولة رجال الدين^(١٣٩)، مع أنه مما لا شك فيه أن ارتباط الأمور السياسية - في المفهوم الاسلامي - بالقواعد الدينية لا يؤدي إلى سيطرة رجال الدين، أو من يطلق عليهم هذا الاسم، على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية^(١٤٠). واذن فما هي الشروط التي ينبغي توفرها في الهيئة؟ ولعل أهم فقيه إسلامي معاصر نظر إلى الدولة الإسلامية ومؤسستها، ومنها المؤسسة الشورية، هو الشيخ أبو الأعلى المودودي.

رأي المودودي

يرى العلامة أبو الأعلى شروطاً أربعة ينبغي توفرها في أعضاء الهيئة التشريعية من أهل الشورى، فما هي؟ وما موقفنا منها؟

الشرط الأول: الاسلام. يستمد هذا الشرط من قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا سَبْحًا﴾^(١٤١). واذن لا يتولى الأمر في الدولة الإسلامية الا المسلمون الذين يوقنون ان الدستور الاسلامي هو الحق، ويؤمنون بما جاء في الاسلام من الشريعة، فأولو الأمر الذين تجب طاعتهم يجب أن يكونوا من المسلمين. أما الشيخ النبهاني فلم يسلم بهذا الشرط، وأباح لأهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية أن يشاركوا^(١٤٢).

(١٣٧) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١).

(١٣٨) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د. ت.]، ص ٥٨.

(١٣٩) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ١٠٧.

(١٤٠) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٠٤.

(١٤١) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(١٤٢) وإذا كان النبهاني قد قصر عضويتهم على التنظيم داخل المجلس دون المشاركة في الأمر أي في السياسة العامة، فإن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران قد حوّل عضوية المجلس لبقية مواطني الدولة الإسلامية غير المسلمين من الزرادشت واليهود والمسيحيين والأشوريين والكلدانيين، على أن تنتخب كل أقلية =

ولكن هل ان إسلامية الدولة تقتضي ضرورة أن يكون كل أعضاء مجلسها النيابي علماء مجتهدين أو حتى مسلمين؟ ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن «أولي الأمر» ليسوا علماء الشريعة ضرورة بل طائفة منهم ومن غيرهم ممن هم مطاعون في قومهم وأصنافهم كزعماء الأحزاب والنقابات وغيرهم^(١٣)، ممن يجوزون على تمثيلية الأمة. ويكفي أن يلتزموا بالنظام العام أي باحترام الطبيعة الإسلامية للدولة، فلا يسنوا تشريعاً مخالفاً لنص شرعي، ويمكن مراقبة ذلك عن طريق مجلس دستوري يضم علماء مجتهدين. أما غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية، وهم الذين رضوا باعطاء ولائهم كاملاً للدولة الإسلامية واعترفوا واحترموا هويتها الإسلامية، فلا مانع من أن توكل إليهم الوظائف في أجهزة الدولة، وأن يتواجدوا في المؤسسة الشورية، وسيكونون قطعاً أقلية في حكم إسلامي يقوم على أكثرية إسلامية «وإن اشتراط أن يكون أولو الأمر من المسلمين - منكم - يمكن أن يجعل على أنه شرط تغليب» يقتضي أن تكون أغلبية أولي الأمر من المسلمين لضمان عدم تحول الدولة عن أهدافها، وأهمها - ولا شك - إقامة الشريعة الإسلامية والدفاع عن الاسلام ونشره. . خاصة مع اشتراط ولاء تلك الأقليات للدولة الإسلامية، والدفاع عنها ووجود مؤسسة للرقابة الدستورية على ما

= نالها بحسب تعدادها السكاني. انظر: تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢)، ص ٤٤. غير أن الدستور منع المجلس أن يسن القوانين المغايرة للجعفرية: المذهب الرسمي للدولة، ولقد فرض الدستور تأييد هذه المادة وهو أمر جدير بالنقد، ويتولى مراقبة ذلك مجلس المحافظة على الدستور، حمايةً للشريعة الإسلامية والدستور. ويتكون هذا المجلس من ٦ أعضاء من الفقهاء والعدول والعارفين بمقتضيات العصر لمراقبة تطابق القوانين مع أحكام الشريعة، ومن ٦ أعضاء ينتخبون من بين الحقوقيين الإسلاميين بواسطة المجلس الأعلى للقضاء، يتولون مع الستة المتقدمين مراقبة تطابق القوانين مع بنود الدستور. انظر: دستور الجمهورية الإسلامية بإيران، الترجمة العربية (طهران: مؤسسة الشهيد، ١٤٠٠ هـ).

وبذلك أمكن الدستور الإسلامي التوفيق بين مبدأ الانتخاب العام وبين المحافظة على النظام العام والطبيعة الإسلامية للدولة. . . ولقد أخذ بعض دساتير الأقطار العربية يتطور تحت ضغط الصحوة الإسلامية في اتجاه أسلمة التشريع والدولة، مثل الدستور المصري، فأضيفت بعد كفاح طويل إلى المادة التقليدية التي يتحلل بها معظم الدساتير العربية: دين الدولة الإسلام، مادة دستورية تضبط تلك العبارة المائعة بصيغة «والشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع». أما الدستور التونسي فلا يزال محافظاً على تلك المادة كما ولدت مائعة مطاطة: تونس دولة ذات سيادة، العربية لغتها والإسلام دينها، ولذلك لا نجد لهذه المادة المائعة أي أثر توجيهي في أي فصل من الفصول العشرين التي احتواها الباب الثاني «السلطة التشريعية»، الأمر الذي تنسى معه أنك حقيقة في بلاد ذات هوية معينة: العربية لغتها والإسلام دينها، مما له دلالة واضحة على صفة اللاوعي المهيمن على واضعي ذلك الدستور. وهو ما يسفّه كل ادعاء بإسلامية هذا الدستور. حول أعمال المجلس التأسيسي، انظر: ندوة القانون الدستوري المنعقدة في كلية الحقوق، تونس، ١٩٨٤.

وانظر الدراسة حول الدستور التي قدّمها الشيخ الشاذلي النيفر، الأمر الذي يفرض ضرورة النص صراحة في الدستور أن كل قانون يخالف الشريعة لاغ ولا قيمة قضائية أو تنفيذية له. وحتى لو حصل ذلك فلإنها تبقى بعيدة عن حسم ووضوح المادة الرابعة في الدستور الإيراني: «يجب أن تكون كافة القوانين والمقررات انسانية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها قائمة على أساس الموازين الإسلامية وهذه المادة حاکمة بإطلاق كافة مواد الدستور والقوانين والمقررات الأخرى».

(١٤٣) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة (القاهرة: دار الشروق، ١٣٩٩ هـ)، ص ٢٧٩. ولعله تابع في ذلك الشيخ محمد عبده ومدرسته. في تفسير الآية المذكورة، انظر: عبده ورضا، تفسير المنار.

يصدر عن المجلس من تشريعات، ويمكن حمل «أولي الأمر» في الآية، لا على أعضاء المجلس التشريعي بل على رئيس السلطة التنفيذية «الأمير» ونوابه ممن يقومون على إنفاذ القانون الاسلامي، وخاصة وأن «الأمر»، من نفس مادة الأمير التي وردت فيها أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تركز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد وتأمير بطاعته، يسمى أحياناً «الأمير»، وأخرى «الامام» من مثل «من اطاعني فقد اطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد اطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني»^(١٤٤).

وروى مسلم عن عبد الله بن عمر «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر».

ولعل الذي صرف معظم المحدثين إلى تأويل «أولي الأمر» بأنهم أعضاء الهيئة التشريعية، أي البرلمان بلغة العصر، حتى جعلوهم ممثلي السيادة^(١٤٥)، إنما هو النسخ على منوال الفكر السياسي الغربي، وخاصة منه البريطاني من جهة، ونفي تهمة الاستبداد عن الدولة الإسلامية ثانية ومقاومة الحكومات المستبدة من جهة ثالثة. مع أن صورة «الأمير» كما قدمتها أحاديث عدة لا تتناسب بحال، كما لاحظ محمد أسد مع صورة الرئيس أو الملك في الأنظمة البرلمانية، حيث يحتل منصب ولي الأمر البرلمان كثمرة من ثمار تاريخ طويل من الصراع في أوروبا ضد ملوك الإقطاع. بل هي أليق بصورة الأنظمة الرئاسية حيث يملك الرئيس «الأمير» سلطات التنفيذ ويشترك مع مجلس الشورى في سن السياسات العامة. ولا ضير على الوجهة الإسلامية للدولة من وجود أعضاء من المواطنين غير المسلمين طالما ظل المجلس وسائر مؤسسات الدولة تعمل في إطار الشريعة وتحت رقابة هيئة من كبار الفقهاء، مستقلة تماماً عن الدولة، تنهض بمهمة الرقابة على دستورية القوانين وعلى السمات العام لسلوك الدولة مؤسسات وأفراداً، متعاونة مع الهيئات القضائية ومع المؤسسات العلمية ومؤسسات توجيه الرأي العام كالمساجد والصحافة والأحزاب، على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوية سلطان الشعب ومنع الدولة من التفلون سواء من خلال سلطاتها التنفيذية أو هيئاتها الشورية، فلا سلطان لها على التشريع وتحديد الاتجاه المذهبي للشعب، إذ التشريع الأصلي حق الله، أما التشريع الاستنباطي فحق الأمة، حق كل مواطن أن يجتهد، وتلك هي الشورى المرسله. أما الشورى التشريعية التي تستهدف الإجماع المعبر عن إرادة الأمة فيمكن أن ينهض بها هيئة علمية شعبية منتخبة مستقلة عن الدولة^(١٤٦)، تتكون من كبار العلماء والقضاة، وإذا كان العلم بالشريعة متاحاً أمام الجميع، وليس وفقاً على فئة معينة من الناس، فليس هناك ما يلزمنا بقبول مبدأ أن يكون الفقهاء هم حكام الدولة الإسلامية. وإنما الملزم ألا يقع انفصام بين سياسة الدولة وأحكام الشريعة، بمعنى أن تكون إدارة الشؤون السياسية في الدولة الإسلامية مبنية على أساس تلك الأحكام^(١٤٧)، ولا تخرج

(١٤٤) رواه البخاري ومسلم.

(١٤٥) موسى، نظام الحكم في الإسلام.

(١٤٦) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٤٣٣.

(١٤٧) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٨٧.

مهمة هيئة العلماء عن مهمة أهل الاختصاص في الشريعة والقانون في المحافظة على الدستور شأن المحاكم العليا أو المجالس الدستورية في بعض البلدان .

والنتيجة: انه سواء حملنا اشتراط إسلامية أولي الأمر لأعضاء الهيئة على التغليب أو على أنهم الأمراء ممثلو السلطة التنفيذية، فيكون معنى الآية، «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أمراءكم المسلمين ما لم يأمرؤكم بمعصية الله ورسوله». . سواء كان هذا أو ذلك فإنه لا مانع شرعياً في دولة إسلامية توجد فيها أقليات أعطت ولاءها للدولة الإسلامية أن تحظى طوائفها بالتمثيل في الهيئة الشورية: مجلس الشورى. ولنا عودة إلى هذه المسألة إن شاء الله لمزيد من التفصيل، المهم هنا التأكيد على أن الهيئة الشورية في الدولة الإسلامية يمكن أن تضم أقلية غير إسلامية، وأن اشتراط الإسلامية إنما هو لأغلب أعضائها ولرئيس الدولة خاصة .

الشرط الثاني، حسب صياغة الدستور الاسلامي، كما أعدها أبو الأعلى المودودي لدولة باكستان: الرجولة، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ [النساء: ٣٤]، ويقول عليه السلام «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، رواه البخاري . وهذان النصان يقطعان حسب رأي شيخنا المودودي، رحمة الله عليه، بأن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تُفوض إلى النساء . . وان السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة^(١٤٨). وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت، فمنعت عن النساء حتى حق المشاركة في الانتخاب^(١٤٩). ولقد ذهب إلى قريب من هذا الرأي صديقنا العزيز محمد عبد القادر أبو فارس وعدد من زملائه الأساتذة في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية في دراسة لهم لم تنشر بعد، لم يروا فيها للنساء من عمل سياسي مشروع غير الانتخاب العام حرصاً على أصواتهن أمام منافسة العلمانيين . وليس لهم من سند غير ما تقدم وحجة التاريخ: ان ذلك لم يحدث في الماضي^(١٥٠).

نقد: أخذني العجب بعد مطالعتي هذه الفتاوى القاضية بعزل المرأة عن كل مشاركة في الحياة السياسية استناداً إلى الآية والحديث المتقدمين، فرجعت إلى ما وصلت إليه يداي من كتب التراث الإسلامي، وخاصة في مادة السياسة الشرعية أبحث عن مواقف المتقدمين من هذه المسألة، فازدادت دهشتي إذ لم أظفر في ما طالعتته من مباحث بطرح لهذه المسألة في غير باب الإمامة حيث انعقد الإجماع أو كاد بين علماء السياسة الشرعية على منع الولاية العامة (الإمامة) عن المرأة استناداً إلى الحديث المتقدم، رغم أن كثيراً من العلماء قد خول لها منصب القضاء على أهميته لدرجة أن أبا يعلى الفراء اشترط في الإمام «أن يكون على صفة من يصلح

(١٤٨) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص ٨٤ - ٨٨ .

(١٤٩) ورد ذلك في كتيب: فتاوى في أحكام النساء (القاهرة: الأزهر، [د.ت.]).

(١٥٠) دراسة حول مشاركة المرأة في الحياة السياسية (مخطوط).

أن يكون قاضياً: من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة^(١٥١)، وحتى في منصب الولاية العامة أو رئاسة الدولة ذهب بعض فرق الخوارج مثل الشيبية إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفتهم، وقالوا إن غزاة أم شيب كانت إماماً بعد موت شيب^(١٥٢). وكان لعائشة أم المؤمنين، شأن في السياسة، إذ قادت معارضة مسلحة ضمت ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند فيهم من الصحابة المبشرين بالجنة، وكانت كما ذكر أبو بكر تأمر وتنهاي، وإذا الأمر أمرها^(١٥٣). فكانت في مقام الرئاسة تخطب وتفاوض وتُنصّب إمام الصلاة^(١٥٤). واشتهرت في التاريخ الإسلامي نساء أخريات في ميدان السياسة منهن الحرة الصليحية التي حكمت مواطن من اليمن مدة تزيد على أربعين سنة من القرن السادس، ولقد استند المجيزون إمامة المرأة الإمامة العظمى، إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى، وأن الحديث المذكور لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها انه لما ورد على النبي ﷺ أن كسرى فارس مات وأن قومه ولّوا ابنته مكانه، قال عليه السلام ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله اليهم - فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري، خاصة وان علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللفظ لا لتخصيص السبب. فما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجة قاطعة، فضلاً عن ظنيته من جهة السند لمنع المرأة من الإمامة العامة^(١٥٥).

أما الآية المذكورة، فلم يرَ فيها علماء السياسة الشرعية قبل المودودي سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة، فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة . إذ إن القوامة، إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق، كانت نتيجة منع المرأة من الرئاسة أبداً في أي مستوى من المستويات

(١٥١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦).

(١٥٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٧٥ - ٧٦.

(١٥٣) شرح التهج، ج ٢، ص ٨١. نقلاً عن: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٣٤٧.

(١٥٤) شرح التهج، ج ٢، ص ٨١. نقلاً عن: الفاسي، المصدر نفسه، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(١٥٥) ظنية الحديث تأتي من جهة راويه وهو أبو بكر (رضي الله عنه) فعلى الرغم من أنه صحابي جليل من مسلمة الفتح إلا أنه كما ذكر عن نفسه قد حُد في القذف . . وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود الثائب . . ولم يرجع أبو بكر مع أن السلامة من الفسق شرط في قبول الراوي لدى المحدثين. ورغم أن أبا بكر من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبني على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة . . ويستخلص محمود المرادي من مناقشته المطولة للعلماء الذين استندوا إلى حديث أبي بكر لمنع النساء من الولاية العامة، ودعك عن استشهاد به على منعها من المشاركة السياسية إطلاقاً، وان الدليل على عدم جواز المرأة في الحكم غير كاف والله أعلم. انظر: محمود المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ١٣١.

حتى ولو كان فصلاً لرعاية الأطفال أو إشرافاً على تطيب أو تحقيقاً في شأن أو إدارة متجر أو مصنع . . وهو شطط لم يذهب إليه - في ما علمنا - أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحديثين ومفسري القرآن الكريم . حتى ان أشهر مفسري القرآن الكريم في هذا العصر، على منزهة السلفي في التفسير وميله الشديد إلى مخالفة ما جاء عن الغرب قد اعترف وهو بصدد تفسير آية القوامة أنه كان يذهب في فهمه الآية المذكورة إلى أنها تعني الرئاسة العامة للرجال على النساء في كل شأن، ولكنه عدل بعد طول تأمل عن هذا الرأي، ذلك أن سياق الآية هو حديث عن الخلافات الزوجية مما يقضي ان الرئاسة الواردة في الآية لا تتجاوز نطاق الأسرة^(١٥٦)، وهي رئاسة ككل الرئاسات، لا مجال فيها للإطلاق بل هي خاضعة وجوباً للنص والشورى . . ولقد وردت الشورى في إحدى مواردها الثلاثة في القرآن الكريم في شأن العلاقات الأسرية . . «عن تراضر معها وتشاوري»^(١٥٧) .

والنتيجة أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة قضاء أو امارة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منبعا من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأي مستمسك يستمسك غاصبوا حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات؟^(١٥٨)

ليس لهم من مستمسك غير التقليد، وليتهم قلّدوا الآباء في عصورهم الذهبية، عصور تحرر العقل وانطلاق الأمة، إذن لكانوا أهدى سبيلاً ولقرأوا عند شيخ المفسرين ابن جرير الطبري والإمام أبي حنيفة وفقهنا الشائر الأندلسي ابن حزم انهم قد أجازوا للمرأة لا مجرد المشاركة في الانتخاب أو الانتفاء إلى الأحزاب أو القيام ببعض وظائف الدولة كالكتابة والوزارة، بل قد أجازوا لها تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها . . ولو تحرروا من تقليد آباء عصور الجمود وامتدت أبصارهم إلى أبعد من ذلك، إلى عصر التشريع، عصر النبي وخلفائه (عليهم الصلاة والسلام) لألّفوا المرأة لا تشارك بالرأي فحسب في الشؤون العامة، بل تشارك بالسيف أيضاً. وتتدخل في ساعة الأزمات بالرأي السديد والحل المنقذ كما تدخلت أم سلمة في صلح الحديبية لما أغضب الأصحاب نبيهم ﷺ

(١٥٦) انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج ٣، النص مروي بالمعنى.

(١٥٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٣٣ .

(١٥٨) ولقد سرّنا جداً إقدام أهم أعلام الفكر الإسلامي المعاصر محمد الغزالي، على مواجهة تيار المحافظة في أهم قلاعه التي لا يزال متحصناً فيها، أعني موضوع المرأة، من خلال كتابه: محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، وتاصيله مكانة المرأة في الإسلام وإزاحته من طريق مشاركتها الفاعلة في النهضة الإسلامية كثيراً من العوائق ومخلفات القرون، المتحصنة بالدين وليست منه، ولقد ذهب في موضوع مشاركة المرأة السياسية الاتجاه نفسه . وللأسف لم يكن كتاب شيخنا المذكور قد صدر يوم كتبت مخطوطة هذا الكتاب صيف ١٩٨٦ . فكنا أوفياء لما تعلمناه في مدرسته التحررية . ولقد أسعدنا أيضاً ما طالعناه من موقف أصيل جريء لشيخنا يوسف القرضاوي، يضاف إلى ماثره في تأكيد موقف الإسلام المدافع عن مشاركة المرأة في مختلف أوجه النشاط الاجتماعي، بما في ذلك المشاركة في الحياة السياسية، كأن تكون نائبة في البرلمان، مع الحرص على مراعاة الآداب الإسلامية في كل الأحوال.

فلم يطيعوه، فدخل عليها مهموماً، فأشارت عليه بالحل الذي أنقذ الموقف في أخرج موقف عرفته العلاقة بين القائد وصحبه. فهل اعترض النبي ﷺ على تدخلها بحجة أن هذه سياسة، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، كما ذكر شيخنا المودودي؟ .. عفا الله عنه - بعد أربعة عشر قرناً. ؟ وهل كان رئيس مجلس الشورى عبد الرحمن بن عوف، وهو ينفذ وصية عمر بن الخطاب في إفراز أحد المرشحين الستة للخلافة فما ترك أحداً في المدينة إلا استشاره حتى كان يدخل إلى خدور النساء لأخذ رأيين في المرشح المفضل، هل كان غائباً عنه كتاب الله وسنة نبيه بما في ذلك آية القوامة وحديث بنت كسرى؟ أم لأنه كان مستحضراً كل ذلك، لم يهمل رأي النساء في هذا الشأن العظيم؟ كيف لا والشؤون العامة تنعكس نتائجها على الرجال والنساء على حد سواء. فبأي مبرر تقصى المرأة عن شأنها وهي إنسان مكلف كامل التكليف؟

وإن مما يعزّي النفس ان معظم رجال السياسة الشرعية في هذا العصر لم يذهبوا بدافع التقليد للأباء أو رد الفعل على الغرب إلى ما ذهب إليه شيخنا المودودي، بل قد أقرّوا أن الأصل في الحقوق العامة المساواة بين الرجال والنساء، عدا مواطن قليلة تقتضيها ضرورة التكوين أو ضرورات المجتمع، ونكتفي هنا بنقل هذه الفقرات اللامعة للشيخ الأزهرى عبد الله دراز رحمه الله من كتاب دستور الأخلاق في القرآن^(١٥٩): «ان القرآن يقرر مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء، عدا بعض استثناءات قليلة متصلة بخصوصيتها الجنسية، ويجعل لها الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي بمختلف أشكاله وأنواعه. ومن جملة ذلك الحياة النيابية وغير النيابية مما يتصل بتمثيل طبقات الشعب، ووضع النظم والقوانين، والإشراف على الشؤون العامة والجهود، والدعوات والتنظيمات الوطنية والكفاحية والاجتماعية والاصلاحية.

«والقول بأن المرأة المسلمة جاهلة غافلة، وانها لا ينبغي شغلها في غير بيتها وأمومتها، ليس بشيء، فالسواد الأعظم من الرجال في البلاد الإسلامية والعربية هم أيضاً جاهلون وغافلون، ولم يقل أحد إنهم يجب أن يعمرموا بسبب ذلك من حقوقهم السياسية والاجتماعية، وليست كل امرأة مرشحة لمباشرة العمل والنشاط في المجال السياسي والاجتماعي، وإنما يترشح لذلك أفراد كما هو شأن الرجال، مما لا يتحتم أن يكون معناه أو مؤداه انصراف النساء عن بيوتهن وأمومتهم» .

ونقول هذا من قبيل المساجلة، ويقطع النظر عن الدلائل القرآنية التي تمنح المرأة الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية أسوة بالرجل، والتي ينبغي أن تكون هي القول الفصل في صدد ما نحن بسبيل تقريره.

وإذا كانت المرأة في القرون الإسلامية الأولى لم تشارك في شؤون الدولة بمقياس واسع، فمرّد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتلقينات القرآنية، لأن كتاب الله وسنة رسوله الثابتة هما منبع الشريعة والأحكام الإسلامية لمختلف العصور والبيئات. ومع ذلك فقد كانت مساهمة المرأة عظيمة في حركة التغيير وبناء الحضارة الإسلامية سواء في المرحلة المكية أو المدنية وفي العهد الراشدي وسائر عهود الازدهار، كانت

(١٥٩) عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن. نقلًا عن: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٤٣.

حاضرة في أخطر المواقع مثل عقد تأسيس الدولة الإسلامية . والغزوات . واستند ابن حزم على تولية عمر بن الخطاب «الشفاء» الحسبة على السوق ليقرر «وجائز أن تلي المرأة الحكم» عدا رئاسة الدولة في رأيه .

أما تقي الدين النبهاني فقد ذهب في دستوره إلى أنه «لكل من يحمل التسابعة (الجنسية) إذا كان بالغاً عاقلاً الحق في أن يكون عضواً في مجلس الشورى، رجلاً كان أو امرأة»^(١٦٠) .

وفي دستور الجمهورية الإسلامية الذي يعد في مجمله خلاصة جهاد الحركة الاصلاحية على صعيد الفكر والعمل^(١٦١)، تنبأ المرأة منزلة مرموقة تجسداً لأية التوبة «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»^(١٦٢) فقد ورد في المادة الواحدة والعشرين : «الحكومة مسؤولة عن توفير حقوق المرأة في كافة المجالات مع ملاحظة القيم الإسلامية» .

وفي المادة العشرين، ورد: «يتمتع جميع الأفراد - سواء المرأة والرجل - بحماية القانون بصورة متساوية، كما يتمتعون بكافة الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع مراعاة الموازين الإسلامية»^(١٦٣) . ولا عجب أن يُجَلَّ الدستور الإيراني المرأة مكانةً عظيمة وقد ساهمت في تفجير الثورة وصنع قوافل الشهداء، فكان لها مكانها في مجلس الشورى وفي المسيرات الشعبية وفي كل موطن من مواطن الفداء . وكانت مشاركتها تلك خير معين لها في حسن أدائها مهمتها الرئيسية في تخريج أجيال البناء والشهادة .

ولا عجب أن تظل «الجماعة الإسلامية» في باكستان، على عمق وأصالة فكر مؤسسها العظيم، جماعة نخوية، غير قادرة على صناعة مندِّ جماهيري، طالما ظل موقفها الاجتماعي عامة، ومن المرأة خاصة، محافظاً^(١٦٤) .

الخلاصة: انه ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة . بل ان ذلك من الظلم للإسلام ولأمته. قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها . لأنه على قدر ما تنمو مشاركة المرأة في الحياة العامة، على قدر ما يزداد وعيها العالم وقدرتها على السيطرة عليه، وأنه لا سبيل إلى ذلك من غير إزالة العوائق الفكرية

(١٦٠) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٤ .

(١٦١) محمد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ط ٢ (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي،

١٤٠٨ هـ) .

(١٦٢) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٧١ .

(١٦٣) دستور الجمهورية الإسلامية بإيران . وانظر المصنف الهام للشيخ آية الله منتظري الذي لم يورد فيه شروط المستشار المذكورة: آية الله محمد حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨) .

(١٦٤) لعلها تشهد بداية انطلاق شعبية مع قائدها الجديد الشيخ «القاضي حسين» الذي تمّرس على القيادة الجماهيرية في الحركة الطلابية . ولقد شهدت بنفسها غربلة الشوارع الباكستاني عن الصورة التي رسمها المودودي - رحمه الله - للمرأة السلمة: إذ لم أر المرأة المنقبة إلا في «المتصوِّرة» وهي القرية الصغيرة الخاصة بسكن قادة «الجماعة» مع أن الزي الوطني الباكستاني محتشم جداً وجميل ولا يحتاج إلى سوى تطويرات بسيطة حتى يكون منسجماً مع المواصفات الإسلامية لزي المرأة، فليم التكلف؟

والعملية من طريق مشاركتها في الشؤون العامة والارتقاء بوعيها الإسلامي والعام والثقة بقدراتها حتى تكون مساهمتها فعالة في صناعة جيل يخرج عن خويصة نفسه لينخرط في المهموم العامة للأمة والإنسانية. نحن اذن مع حق المرأة الذي قد يرتفع أحياناً إلى مستوى الواجب في مشاركتها في الحياة السياسية على أساس المساواة في إطار احترام أخلاقيات الإسلام. . فلماذا التفاضل بالكفاءة والخلق لا بالجنس أو اللون^(١١). وتأمل في هذه الآية العظيمة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شمرياً وقياسل لتعارفوا إنا أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات: ١٢]. ما أحوج مجتمعاتنا إلى زعامات نسائية على طريق عائشة وخديجة وأم سلمة وفاطمة وأسما وخولة وزينب، فأين بناتهن من المد الإسلامي المعاصر؟ نحن لا نرى مانعاً من تخصيص عدد من مقاعد مجلس الشورى للنساء حرصاً على تشجيعهن، وعلى إبراز صورة المرأة الجادة على انقاض المرأة اللعوب.

الشرط الثالث: البلوغ والعقل. وهما شرطان بديهيان للمشاركة السياسية فضلاً عن القيادة. والجدير بالملاحظة في شأن سن أعضاء الهيئة التشريعية ان كثيراً من الدساتير لا يكتفي بسن البلوغ بل يتحرى نضجاً أكبر يقدر أنه لا يحصل دون سن الثلاثين أو ما شابه ذلك. ورد في الدستور التونسي «ان الترشح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي بلغ ثمان وعشرين سنة كاملة»، بينما لم نجد في ما تصفحناه من الدساتير الإسلامية تحديداً للسّن غير البلوغ. . سن الأهلية القانونية. . إذ إن المشاركة في شؤون الحكم مسؤولية من المسؤوليات، رغم انها أخطر من غيرها - ونحسب أن التحديد بالبلوغ أو بالعشرين سنة، دون زيادة، أكثر تناسقاً مع النظرية العامة للمسؤولية في الإسلام. . ولقد ثبت في تجربة الحكم الإسلامي ان شباناً دون سن العشرين قد تحملوا مسؤوليات قد تكون أخطر من النيابة، مثل قيادة الجيوش لإدارة الحروب - نذكر منهم أسامة والثقيفي وعلي بن أبي طالب. . ورغم ان نضج التجربة والتوفر على الزاد العلمي والبعد عن الانفعالات والأهواء لا تُدرَك عادة إلا في سن متأخرة، فإن إصابة الحق ليست حكراً على مرحلة من العمر. . بل إن الحيوية وتوقد الذهن لدى الشباب والتحرر من جمود التقاليد، أمور مُعينة على اكتشاف الجديد من الآراء والمواقف. . ولقد ثبت ان رسول الله ﷺ لم يهمل استشارة الشباب والإفادة من توقد أذهانهم، فلقد استمع في غزوة بني المصطلق لزيد بن ثابت، كما خرج يوم أحد لملاقاة العدو بالحاح وضغط من الشباب، وكان رأيهم صواباً إذ دارت الدائرة على قريش لولا ترك الرماة مواقعهم. ولذلك جاء القرآن يأمر النبي بالاستمرار والثبات على المشاورة. . كما استشار في أدق المسائل التي أفضت مضجع الجماعة المؤمنة وفي أخطر الامتحانات التي مرّ بها الصف الإسلامي، أعني مسألة الإفك، استشار النبي ﷺ أسامة وزيدا. . كما استشار علياً، وكلهم شباب.

ولقد كان عمر يدخل على مجلس الشورى وهو متكون من الأشياخ وبعض الشبان مثل عبد الله بن عباس، رغم استنكار الأشياخ، الأمر الذي دفع أمير المؤمنين إلى تحديدهم بذلك

(١٦٥) انظر في هذا الصدد: حسن الترابي، المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع (تونس: دار الراية، ١٩٨٥)؛ الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع (الكويت: دار القلم، تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨).

الشباب واظهار تفوقه عليهم في الفهم والادراك، فأذعنوا وقبلوا عضويته. . وليس ذلك عجباً، فلقد كان التحول الإسلامي في صدر الإسلام حركة شباب. . والقرآن نفسه يؤكد الدور الريادي للشباب في تاريخ الدعوات، فابراهيم وهو يهدم أصنام قومه لم يكن سوى فتى. . ولم يؤمن بموسى إلا ذرية من قومه، ولم تكن ثورة الإسلام التي غيرت العالم بقيادة النبي ﷺ غير حركة شباب. ان الشباب هم وقود كل تغيير حضاري، فما مبرر إقصائهم عن مجالات الشورى والقيادة؟

والخلاصة، ان الاكتفاء بحد البلوغ مقبول عقلاً وشرعاً. ولا شك ان قلة من الناهبين جداً من بين الشباب الصغير ستتمكن من الفوز إلى جانب أهل الرأي من الأشياخ. ولكن ينبغي أن يظل الباب مفتوحاً أمام الأجيال الجديدة لتبوؤ كل مواقع القيادة. . ما المانع مثلاً من وجود قيادات طلابية ناهية في مجلس الشورى؟

الشرط الرابع، حسب المودودي: سكنى دار الإسلام. فقد جاء في القرآن: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾^(١٦٦).

وهذه الآية تبيّن أساسين للمواطنة: «الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها. فإذا كان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعة دار الكفر، أي لم يجرها إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يُعَدُّ من أهل دار الإسلام»^(١٦٧).

ولقد نحا دستور الجمهورية الإسلامية في ايران المنحى نفسه بل أشد مغالاة، إذ قد حصر الأمة التي يتولى تنظيم حقوقها وواجباتها في «أفراد الشعب الايراني»، فهم المتساوون في الحقوق والواجبات من أية قومية أو عشيرة (المادة ١٩)، وهم مطلوب منهم حفظ وطنهم من التملك (المادة ٩)، ومن الشروط الأساسية في المرشحين لرئاسة الجمهورية «ان يكون ليراني الاصل ويعمل الجنسية الايرانية (المادة ١٥) ويقسم الفائز اليمين أمام الشعب الايراني» (المادة ٢١).

غير أن معاني الوحدة الإسلامية قد تضمنتها أكثر من مادة تنص. المسؤولية الأخوية تجاه المسلمين (المادة ٣) والعمل على تحقيق وحدة العالم الإسلامي (المادة ١١). ولقد تمنينا أن لا تتضمن هذه الوثيقة الجيدة ما يחדش الوحدة الإسلامية من مثل المواد المتقدمة، وكذا المادة (١٢) المؤكدة التزام الدولة المذهبي^(١٦٨).

ولقد وجد هذا الرأي لأبي الأعلى المودودي في مسألة المواطنة معارضة من كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من منطلقات وغايات واتجاهات مختلفة:

الاتجاه الأول: اتجاه يدافع عن حق غير المسلم في المواطنة في الدولة الإسلامية. منهم أستاذ الشريعة عبد الكريم زيدان في كتابه الشهير: أحكام أهل الذمة، والأستاذ فتحي

(١٦٦) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٧٢.

(١٦٧) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص ٥٦-٥٧. وانظر تفسيره للآية في:

Al - Maoududi, *Towards Understanding the Quran*.

(١٦٨) التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ص ٨٠.

عشان^(١٦٦)، وشهيد الفكر الإسلامي الأستاذ اسماعيل الفاروقي^(١٦٧)، والصحفي الإسلامي الكبير رجل القانون فهمي هويدي^(١٦٨). ولقد تقدمت مناقشة هذا الوجه للرد على اشتراط الإسلام في كل أعضاء الهيئة الشورية. والكتابات المذكورة تؤكد وجهة النظر التي دافعنا عنها، وهي إمكانية عضوية غير المسلمين في الهيئة الشورية. فحقهم في المواطنة من باب الأولى. بل إنما تأسست عضويتهم على مواظنتهم^(١٦٩). لا سيما والدولة الإسلامية القائمة، تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة الإسلامية هي السيادة المبنية على أغلبية إسلامية، لا على الفتح. وهذه الأغلبية شاركتها في تحرير هذه البلدان أقليات غير مسلمة، وهذه صورة لم يعرفها الفقه الإسلامي التقليدي. لقد سقطت شرعية الفتح بسقوط دولة الخلافة، وقامت على أنقاضها شرعية الاشتراك في المواطنة المتأسسة على الاشتراك في معركة التحرير^(١٧٠).

الاتجاه الثاني: ينكر ما ذهب إليه المودودي من اشتراط سكنى دار الإسلام، ويؤكد على نفي البعد الجغرافي في تحديد المواطنة، وذلك انطلاقاً من أن وحدة الأمة الإسلامية^(١٧١) تعني ضرورة وحدة الدولة الإسلامية، ويترتب عليه أن المسلمين، حيثما كانوا، مواطنون في الدولة الإسلامية^(١٧٢).

أما صدر الدين القبانجي، فقد ذهب إلى «ان المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضوية في الأمة، ذات الاستقلال السياسي أي ذات الوطن، وهي حقوق وواجبات، ففي المفهوم الغربي الواجب الأساسي في المواطنة في الدولة الحديثة هو الاخلاص والولاء للأمة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمته وسعادتها فوق مصالح أية أمة أخرى وسعادتها.

وان أهم واجبات المواطن التي تتبع من هذا الواجب تتمثل في عدة أمور منها: طاعة قوانين الأمة ودفع الضرائب والخدعة في القوات المسلحة عندما يدهى لذلك.

وللمواطن امتيازات أساسيان: أولها أهليته إذا وصل إلى سن الرشد الذي تحمده الدولة للمساهمة في عملية اتخاذ القرارات التي تحمده سياسة الدولة، وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل التصويت وحق تولي الوظائف. وثانيها حقه في أن تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه^(١٧٣).

(١٦٩) من بحثه حول مراجعة أحكام غير المسلمين. انظر: فتحي عشان في: البيان (بيروت) (آب/ اغسطس ١٩٧٩).

(١٧٠) اسماعيل الفاروقي، «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية»، المسلم المعاصر، العدد ٢٦. (١٧١) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٤٠٥ هـ).

(١٧٢) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: موقع غير المسلم في الدولة الإسلامية (تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨)، والعوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

(١٧٣) العوا، المصدر نفسه، ص ٢٥٧ - ٢٥٨. (١٧٤) أبو حبيب، دراسة في مهباج الإسلام السياسي، ص ٥٢٥.

(١٧٥) انظر على سبيل المثال: محمد حسين فضل الله، «مفهوم الحرية في الإسلام». ودافع قبله الشهيد سيد قطب عن الموقف نفسه في مقاله الشهيرة «جنسية المسلم عقيدته». انظر: سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣)، ص ٨٠.

(١٧٦) أوستين رني، سياسة الحكم، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١. نقلاً عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام (طهران: وزارة الإرشاد، [د. ت.]، ص ١٢٩ - ١٣٠.

أما في المفهوم الإسلامي فهي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، ان كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات. ان الالتئام إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية وكل الحدود الأخرى عدا العقيدة لا تفصل المسلمين. ومعنى هذا ان مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم، فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الإسلامية تتحمل حسب قدراتها مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم حماية بأوسع معانيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية^(١٧٧).

وعندما يجد القبانجي نفسه في مواجهة موقف الأستاذ المودودي، يؤكد أن آية الأنفال التي اعتمد عليها لا تفيد أن الهجرة شرط في المواطنة وإنما تفيد أنها واجبة، وهو حكم ليس عاماً فلا أحد يستطيع اليوم أن يقول ان على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى البلاد التي يحكمها الإسلام. . والحقيقة ان الآية الكريمة أفادت حكماً خاصاً في ظروف وحالات خاصة^(١٧٨).

والغريب أن القبانجي رغم نقده مفهوم المواطنة عند المودودي ينتهي إلى تحديد أضيق لحق المسلم في المواطنة في الدولة الإسلامية، إذ إن تمتعه بذلك الحق مشروط بموافقة الدولة الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين ممن هم خارج القطر الذي قامت فيه الدولة الإسلامية. . إذ إن المواطنة تعتبر منحة من الدولة تستطيع أن تمنحها أو تمنعها، ولا يتمتع بامتيازات المواطنة من المسلمين من تولي الوظائف والحماية إلا من قبلت منه المواطنة، أما الآخرون فحمايتهم حسب الاستطاعة^(١٧٩) وهكذا ينتهي رغم نقده المودودي إلى النتيجة نفسها مع شيء من التفصيل. ولم يغب عنه قط الدستور الإيراني في قيوده، فاضطرب بين الموقف المبديئي نفسه والموقف الدفاعي رغم مصادمته المثالية الإسلامية التي تلح على رفض أي اعتبار للحدود الجغرافية بين المسلمين والتي تمن إلى وحدة الأمة وتناضل من أجل بناء دولة أمة لا دولة شعب، ولا يكاد يغادر تخيلتها لحظة النموذج دولة المدينة حيث كان على كل المسلمين أن يلتحقوا بها لتعزيز الصف والانطلاق إلى العالم، رغم أن أساس شرعية الدولة الإسلامية يختلف من بعض الوجوه مع شرعية الدولة الإسلامية التي أنشأها الفتح، كما تقدم.

قلت رغم مصادمة هذا الموقف لتلك المثالية، فإن سنده الشرعي لا بأس به، وحجته العقلية قوية، ولكن لا ينبغي للإسلاميين أن يجنحوا بعيداً عن الواقع فينكروا قاعدة تبدل الأحكام بتبدل الأحوال، وإلا وقعوا في الحرج والضرب في التيه أحياناً. . فأي قطر اليوم من أقطار الأمة الإسلامية يمكن، في صورة انعام الله عليه، بقيام حكم إسلامي، أن يتسع لهجرة كل المسلمين، بل هل مثل تلك الهجرة ممكنة أصلاً؟ وعلى فرض إمكانها، فهل هي نافعة؟ حسب الحكم الإسلامي الناشئ أن يفتح على كل المسلمين، وأن يعتبر نفسه مسؤولاً عنهم جميعاً، على أن يجسد تلك المسؤولية بحسب طاقته. ومن الجهة المقابلة، على المسلمين

(١٧٧) القبانجي، المصدر نفسه، ص ١٢٩-١٣٢.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

في كل مكان أن يعتبروا أنفسهم مسؤولين عن حماية ذلك المولود الناشئ حتى يصلب عوده ويساهم مساهمة فعالة في الدفاع عن الأمة وفي العمل على تجاوز مرحلة الدولة الإسلامية القطرية إلى الدولة الإسلامية المتحدة، ولو في أشكال من الوحدة مرنة^(١٨).

والنتيجة، اننا نقر ما ذهب إليه الإمام المودودي في اشتراط السكنى في أرض الدولة من أجل التمتع بعضوية الهيئة الشورية، خاصة وأن عمل تلك الهيئة ليس مجرد عمل فني بل هو أساساً عمل سياسي يقتضي ضرورة معايشة أحوال الناس ومكابدة همومهم، فأي لغير ساكن القطر أن يقدر على ذلك. . لكن لا يفوتنا التنبيه إلى ضرورة تيسير اجراءات الجنسية في الدولة الإسلامية، حتى لا تتكرر الأوضاع المأساوية التي يعيشها المهاجرون المسلمون إلى بلاد الغرب، وأشد من ذلك وأتعس أوضاع العرب في بلاد العرب. . أوضاع العرب في بلاد الخليج حيث يفني العمال وأهل الكفاءات العالية أعمارهم في خدمة تلك الأقطار دون أن تمن عليهم تلك الدول بحق الجنسية، مع ان الجنسية تكتسب في بلاد الغرب بالولادة. فأي الموقفين أقرب إلى قيم الإسلام؟ للأسف، الموقف الثاني بلا نزاع.

ان على الدولة الإسلامية أن تبذل أقصى الجهد لإزالة الحواجز بين المسلم وأخيه المسلم، وأن تجتهد في أن تكون ملجأً و عوناً للمظلومين من كل ملّة، وورشة عمل وجهاد وثورة شاملة مفتوحة للكفاءات الإسلامية حيث كانت. وما ينبغي أبداً أن يقل شعور تلك الدولة بمسؤوليتها عن كل المسلمين من مسؤولية دولة اسرائيل عن يهود العالم. ولا مانع عندنا اطلاقاً، بل نرى مهماً جداً بالنسبة إلى دولة إسلامية أن تستعين في إدارة أجهزة الحكم، ولو في أعلى سلم التوظيف، بالكفاءات الإسلامية. . في اللجان المختصة لمجلس الشورى أو في هيئة العلماء للرقابة على القوانين، وما إلى ذلك دون تقييد بالجنسية. . ونحسب أن في الدستور الايراني بهذا الصدد تشدداً في التأكيد على ايرانية الدولة، وكذا في ميثاق العمل السياسي لثورة الإنقاذ في السودان يطفح شعور حاد بالعزة الوطنية، نأمل أن يشهد تليئاً. بل نذهب أبعد من ذلك إلى أهمية تمكين عدد من رجال الفكر والسياسة البارزين في خدمة الإسلام من حق العضوية الكاملة - ولو بقدر محدود - كسراً لحواجز الجنسية وتبشيراً بدولة الإسلام العالمية.

الشرط الخامس: العلم المفضي لا إلى الاجتهاد ضرورة، بل إلى ادراك عموميات الإسلام ومبادئه، أي ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالحلال والحرام وقواعد الإسلام. . وحبذا لو يصل هذا العلم لدى البعض إلى مستوى الاجتهاد ولكن ليس ذلك شرطاً لازماً. وهذا العلم الضروري يكشف عنه العمل ويؤكدده حسن السلوك والسمعة مما يعرف بالمصطلح الفقهي «العدالة». ومن العلم المطلوب العلم بأحوال الناس وشؤون معاشهم ومشاكلهم واتجاهاتهم وعاداتهم وموارثهم، هذا العلم بثقافة الشعب وأحواله والالتزام بمبادئ الأخلاق وحسن الأحذوثة لا غنى عنه لرجل السياسة، نائب الشعب في الحكم الإسلامي، أو على الأصح جزء منه.

(١٨٠) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، الفصل العاشر.

الشرط السادس: ان ينال رضا الناس، فيكون في قومه مطاعاً مسموع الكلمة . . سواء كان قومه قبيلة أم قرية أم نقابة أم حزباً أم طائفة . وإذا كانت القبيلة في أوضاع العصر الإسلامي الأول هي الوحدة الاجتماعية، ثم ما لبثت أن حلت محلها أو بجوارها التجمعات الجديدة، فكان إفراس الزعماء، أهل الحل والعقد يتم بشكل آلي، فليس في الإسلام ما يمنع أية طريقة تؤدي إلى إفراسهم مثل الانتخاب . . خاصة وفي مقاصد الشريعة ومأمورات النبوة العطرة دلائل كثيرة . فعندما طلب النبي ﷺ من طائفتي الأوس والخزرج ان تفرزا نقباءهما . . تم انتخاب اثني عشر نقيباً بحسب عدد كل من الطائفتين . . ولقد أصل محمد عبده مبدأ عدم جواز تصرف الواحد في المجموع^(١٨١) .

يقول الشيخ خالد محمد خالد: «وعندي ان المفهوم الحديث للشورى التي زكأها الإسلام هي الديمقراطية البرلمانية . . ان ينتخب الشعب نواباً عنه يملون ارادته ومشيئته، ويكون هؤلاء النواب حراساً على حقوق الأمة لدى الدولة وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذا طُعم المجلس ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود»^(١٨٢) .

وإذن، فشرط النواب أن يكونوا منتخبيين من الشعب، ويمكن الهيئة المنتخبة أن تتدارك نقصها في بعض مجالات الاختصاص باختيار عدد من رجال الاختصاص يكونون أعضاء في المجلس أو مشيرين عليه .

الخلاصة: ان الوظيفة التشريعية التكميلية أو الاستنباطية في الدولة الإسلامية إنما هي للشعب أو للأمة تنهض بها في صورة من الصور الثلاث الآتية:

أ - بشكل مباشر: عن طريق الاستفتاء أو الانتخاب العام، وذلك في المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية كالأحلاف والمعاهدات والتوجهات الكبرى للسياسات العامة للدولة والبيعة العامة . ففي مثل هذه المسائل، لا سبيل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفته في الإجماع العام أو السياسي . . خاصة وانه في سوابق سيرة النبي ﷺ والخلفاء أمثلة وشواهد كثيرة من هذه الشورى المباشرة - وهي الأصل - لأنها التطبيق الحرفي لتعليمات القرآن في وجوب اشتراك الجميع في الأمر العام أو السياسة العامة حتى تتحول الشورى إلى نهج حياة للمسلمين في علاقتهم وتقرير شؤونهم في المؤسسة الاقتصادية والمزرعة والقرية والادارة والبلدية والأسرة وسائر مستويات الاجتماع البشري .

ب - عن طريق الإنابة . . إنابة أهل الحل والعقد . . فتتكون منهم هيئة شوروية تضم الزعامات الشعبية، ذات السيرة الحسنة الناصعة ممن عُرِفَتْ بإخلاصها لله ورسوله والمؤمنين وخيرتها وتضامنها في خدمة الشعب . . ويقع إفراس هذه الهيئة في القرى والمدن والأحزاب والنقابات عن طريق الانتخاب . ويمكن في حالة وجود أقلية غير مسلمة تمثيلها في المجلس، ويمكن إثراء الهيئة برجال اختصاص .

(١٨١) عبده ورضا، تفسير المنار.

(١٨٢) خالد، الدولة في الإسلام، ص ٥٨ - ٥٩ .

وتقوم هذه الهيئة بوظيفة الرقابة والتوجيه للحكومة والشعب «ولتكن منكم أمة يدهون إلى الخير ويأمرون بالعرف ويهون عن المنكر»^(١٨٣)، كما تقوم برسم السياسات وسن القوانين في إطار الشريعة الإسلامية.

ج - ووظيفة الهيئة الشورية لا تحتل إلا وجود هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون قد عرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى والجهاد، ليتولوا مهمة الرقابة على مجلس الشورى ضماناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة في ما يصدر عنه من قوانين وسياسات^(١٨٤)، بل يمكن اعتبارهم هيئة للاجتهاد الجماعي في كل ما له علاقة بالدين. هيئة مستقلة عن الدولة على غرار المحكمة العليا في أمريكا أو مجلس الدولة في فرنسا أو مجلس حراسة الدستور في إيران. . يرمى انسجام قرارات مجلس الشورى وسائر مؤسسات الدولة مع الدستور وتعاليم الإسلام^(١٨٥).

ملاحظة هامة: وينبغي في كل الصور أن يكون الهدف لا مجرد التقرير، ولو بأغلبية بسيطة، وإنما الإجماع أو قريباً منه، لأن الشورى لا تستهدف تمزيق الأمة وتكريس التعدد في صلبها، وإنما تحقيق إجماعها ووحدتها. إذ الشورى ليست إلا الصورة التطبيقية للإجماع في شكل من أشكاله، ولكن الوحدة، وهي مطلب عزيز، لا يمكن الوصول إليها وتثبيتها إلا من خلال الاعتراف بالتعدد واحترامه وتنظيم أساليب الحوار والافتقار والتفاوض منهاجاً لحسم الصراعات وللوصول إليها، أما إلغاء الرأي الآخر بحجة المحافظة على الوحدة فسيبيل إلى التدخل الأجنبي وتوفير الفرص للتمزق والتشتت، وتجربة العراق شاهد.

ب - البعد السياسي للشورى

قد غلب في حديثنا حتى الآن عن الشورى بعدها التشريعي من حيث كونها التعبير الموضوعي عن سلطة الأمة التشريعية المستقلة تمام الاستقلال عن هيمنة وتأثير الدولة، وانتهينا إلى أن الإسلام قد ارتقى بمقام الأمة إلى مصاف إشراكها في السيادة والحكامة ضمن سلطان الشريعة، وأن الإجماع في صورة من صوره الثلاث المتقدمة هو الصورة التطبيقية للشورى، أما الآن فنريد أن نلقي أضواء مكملة على الشورى في بعدها السياسي ونتناول في هذا الصدد من الحديث المسائل التالية:

(١) الشورى ونشأة الدولة الإسلامية: أهم النظريات التي سادت في الفكر السياسي الحديث حول نشأة الدولة تدور حول مبدأ القوة متجسدة في زعيم أو ملك يغلب من حوله

(١٨٣) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤.

(١٨٤) الملاحظ أنه مما زاد من تكريس الطابع الفردي لهذه الأنظمة غياب مثل هذه الهيئة، الأمر الذي جعل حقوق المواطن الواردة في الدستور وما تضمنته التوطئة من النص على إسلامية الدولة مجرد حبر على ورق.

(١٨٥) انظر: «تمفج عصري للاجتهاد الجماعي»، في: الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٥٣.

ويفرض عليهم الخضوع لإرادته، فنشأت بذلك الدولة، وفعلاً فإن كثيراً من الدول قد قامت على أساس الغزو. فيتحول زعيم القبيلة أو الأمير إلى رئيس دولة.

والنظرية الثانية التي اكتسحتها هي نظرية التعاقد، وذلك بافتراض ان الإنسان كان يعيش قبل مرحلة الدولة حياة طبيعية اختلف وصفها بين القائلين بهذه النظرية بين السعادة والشقاء، وإن اتفقوا على الدخول في مجتمع منظم والاستعاضة من الحرية الطبيعية بحرية مدنية، وهذا الاتفاق والتعاقد هو الذي أنشأ الدولة، فالدولة إنما نشأت لخدمة الأفراد وضمان حرياتهم، والحاكم ليس إلا خادماً للشعب ويعبر عن إرادته^(١٨٦).

ورغم ما تعرضت له نظرية العقد الاجتماعي من نقد شديد فلا تزال أشهر النظريات في نشأة الدولة، ولعل شهرتها ومحاولتها تأصيل فكرة الديمقراطية والشورى من حيث ان الشعب هو الذي أوجد الدولة فهو صاحب السيادة، وهي مدعوة أبداً إلى خدمته والمساعدة والاجتهاد لاكتساب مرضاته والتنجي عن السلطة إذا فقدت السند الشعبي، لعل ذلك مما ساهم في إغراء معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين بمد خيوط الاتصال والتقارب بينها وبين النظرية الإسلامية.

(أ) الإمامة عقد: لعل أول من اكتشف هذا التقارب ودافع عنه هو القانوني المصري الشهير السنهوري في أطروحته التي قدمها في العشرينيات (باريس ١٩٢٦) (Le Califat)، فقال عن عقد الإمامة إنه عقد حقيقي مستوفٍ شرائطه من وجهة النظر القانونية، وان الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته؛ انه تعاقد بينه وبين الأمة مبني على الرضاء، وهو عقد حقيقي غايته تولية الخليفة السلطة العليا، انه عقد بين الخليفة والأمة، وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة وأن المسلمين قد سبقوا بقرون عديدة إلى نظرية التعاقد وما يلحقها من نظرية سيادة الأمة، ومع ذلك تبقى نظرية التعاقد لدى المسلمين حسب ضياء الدين الريس متفوقة. ذلك أن العقد الذي تحدث عنه روسو كان مجرد افتراض لأنه بناه على حالة تخيلها في عصور ماضية سحيقة لا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت هو تجربة الأمة من خلال العصر الذهبي للإسلام^(١٨٧). ويؤكد هذا إجماع المسلمين^(١٨٨).

ان الموجب لعقد الإمامة أو طريق ثبوتها هو اختيار الأمة، ويلخص ذلك قولهم «إن الإمامة عقد» وإن البيعة صفة، أو رمز ذلك التعاقد بين الإمام والأمة، ويؤصل بعضهم هذا

(١٨٦) شمس مرغني علي، القانون الدستوري.

(١٨٧) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢١٤.

(١٨٨) قد سبق النقل عن أئمة الشيعة المعاصرين أنه في غيبة الأئمة المعصومين لا خلاف بين السنة والشيعة. إن الأمة صاحبة السلطة، وعن طريق الانتخاب تختار الإمام. «للأمة حق الانتخاب - لمن توفرت فيه الشروط». انظر: منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج ١، ص ٤٠٥.

وعند ابن قدامة الحنبلي: «إن من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت امامته». انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلي، المغني (الرياض: مكتبة الرياض، [د. ت. د.]، ج ١٠، ص ٥٢.

التعاقد في بيعات العقبة، وخاصة الثانية بين النبي القائد ﷺ وبين طائفتي الأوس والخزرج على إقامة حكم إسلامي في المدينة، فلم تكن تلك البيعة على الإسلام شأن البيعة الأولى المسماة ببيعة النساء، وإنما كانت بيعة سياسية وضرباً من الحلف العسكري^(١٨٨). وكان واضحاً في الخطبة الأولى لأبي بكر، ان المسلمين هم الذين ولّوه، وان طاعتهم له مشروطة بالتزامه الخضوع للشرعية، وانهم هم الرقباء عليه والمسؤولون عن تقويمه إذا اعوج، وأنه لم يصير إماماً ببيعة السقيفة فقد كانت مجرد ترشيح، وإنما بالبيعة العامة في المسجد صار إماماً^(١٨٩). ولقد ردد الخلفاء الراشدون بعده هذه المفاهيم نفسها، وتلقوا جميعهم البيعة العامة من عامة الناس في المسجد، وما اعتبروا أنه لسلطاتهم مصدراً آخر غير الخضوع للشرعية ورضى الناس عنهم، وانهم رغم ما حصل من انقلاب في صلب الحكم الإسلامي، فقد ظلت المشروعية واضحة لدى عامة المسلمين، فضلاً عن خاصتهم بأنها إنما تُستمدُّ من الخضوع للدستور (للشرعية) ومن الشورى (البيعة العامة)، ولذلك حافظ ملوك الاستبداد على صورة الخلافة بعد أن كادت حقيقتها تضحل، ومن تلك الشكليات البيعة الصورية. . تأكيداً ولو شكلياً لمعنى سياسي عقائدي استقر في ضمير الأمة وهو ان الامام إنما يستمد مشروعية حكمه من رضا الناس وتمثيله إرادتهم عن طريق مبايعة جماعة أهل الحل والعقد له^(١٩٠).

والنتيجة من كل ذلك: ان الإمامة عقد بين الأمة والحاكم يلتزم فيه الحاكم إنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورتها. وتلتزم له، إن وفي بذلك، السمع والطاعة. . ويتنتج من ذلك، ان الأمة هي مصدر كل سلطاته وان لها عليه السيادة، كل ذلك في إطار الدستور (الشرعية).

مناقشة: رغم ان هذا التيار في ردُّ نشأة الدولة الإسلامية إلى التعاقد (البيعة)، قد غدا يمثل الخط العريض في النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة، ويجد قبولاً عاماً من الدارسين بسبب تساوقه مع الفكر الحديث السائد وشواهد الكثرة من النصوص وتجربة الحكم الإسلامي، فضلاً عما يقدمه من سلاح ماضٍ للنضال ضد حكومات الاستبداد في البلاد الإسلامية وبقايا الاقطاع الديني والسياسي، وهو في الوقت نفسه سلاح دفاعي جيد في المعركة ضد الغزو الفكري الذي لا يني يصف الحكم الإسلامي بأنه ثيوقراطي استبدادي، فلا غرو اذن ان تلاقي هذه النظرية قبولاً عاماً في وسط الدارسين الإسلاميين خاصة، وقد حمل لواءها نخبة من العلماء الأفاضل والرواد الكبار أمثال السنهوري وضيياء الدين الرئيس وفتحي عثمان وسليم العوا ومن إليهم. . ومع ذلك، فإن ساحة الفكر الإسلامي لم تخلُ من معارضة هذا الاتجاه. فمن هم حملة لواء المعارضة ضد نظرية التعاقد؟

(١٨٩) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٢٥٦.

(١٩٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة: ١٩٦٩).

(١٩١) يقول الإمام الباقلاني: «إنما يصير الامام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد». نقلاً عن: عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ٤٠٥.

(ب) التيار الشيعي: وقد تعاضم شأن هذا التيار في إثر الانتصار الباهر الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران ضد النظام البهلوي، وكان الخطاب الايراني الثوري التعبوي الحامل أنات المستضعفين وآلام القرون وأشواق الاستشهاد من خلال كتابات عدد من العلماء المجاهدين الرواد الذين نظروا إلى الفكر الشيعي وحاولوا نفض غبار القرون عنه وتقديمه رؤية للثورة الإسلامية العالمية وناطقاً رسمياً وحيداً باسم الإسلام - وكتابات الشهيد الصدر والمطهري وشريعتي على رأسها - قد أطلق موجة عاتية من الفكر الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السُّنة. وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت تجد أفكار هؤلاء الرواد، بل حتى التراث الشيعي قبل أن ينفذ الغبار عنه، صدى متعاضماً، وكانت انتصارات الثورة تقوم مقام كاسحات الثلوج أمام الفكر الشيعي فتفتح في وجهه الطريق فيتقدم دون مقاومة تذكر. والعجيب انه رغم الاضافات الحقيقية التي قدمها مفكرو الشيعة المجددون، خاصة في مجال نقد الفكر الغربي من منطلق إسلامي، وهو القسم الأكثر صفاء وفائدة في إنتاجهم، وفي مجال بلورة النظرية الإسلامية في المجال الفلسفي - وفيه درر ناصعة - وفي مجال بلورة النظرية الإسلامية الاقتصادية أيضاً فوائد جمة. . . رغم تلك الاضافات وهي كثيرة، فإن الفكر الشيعي الاثني عشري لم يكد يتزحزح قيد أئمة عن منطلقاته العقائدية في مجال قراءة التاريخ وفي مجال الرؤية السياسية للقيادة وعلاقتها بالأمة، عدا القول بولاية الفقيه بشكل موقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم. وهذا النائب، وإن لم يكن معصوماً، فهو يشبهه في صلاحياته وعلاقته بالأمة وموقعه في الدين والدولة. . . ان النظرية الشيعية لا تزال في هذا المجال تنطلق من مبدأ قياس الإمامة على النبوة: «اننا نعتقد ان الإمامة كالنبوة - وحكمها حكم النبوة بلا فرق»^(١٩٦). ولذلك فإن دفع الإمامة كفر، كما إن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد، بل «لقد امتازت الإمامة على النبوة بانها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة، فالنبوة لسطف خاص والإمامة لطف عام»^(١٩٧). فماذا تطور في هذا التراث؟

يؤكد السيد محمد مهدي شمس الدين، وهو من الأئمة الشيعة المعتدلين، ان الرئيس ينبغي أن يستمد صلاحيته من الله تعالى بواسطة الامام، وهذا يستمد صلاحيته بدوره من النبي الذي يستمد صلاحيته مباشرة من الله عز اسمه^(١٩٨).

ولعل أوضح ما كتب في الفكر السياسي الشيعي بعد خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء للإمام محمد باقر الصدر، المذهب السياسي في الإسلام لتلميذه صدر الدين القبانجي (طبع وزارة الاعلام في إيران). فالامام عنده في غيبة المعصوم - ودعك من حضوره: «قائد ديني سياسي ترجع إليه الأمة في أمرها الدينية والسياسية ويكون قراره نافذاً عليها في كلا المجالين»^(١٩٩). والأمة لا يمكن عنده

(١٩٢) عقائد الامامية، ص ٧٤.

(١٩٣) تلخيص الشافي، ج ٤، ص ١٣١ - ١٣٢. نقلاً عن: محمد عماره، «الدين والدولة في إنجاز

الرسول ﷺ»، الحوار، السنة ١، العدد ١ (ربيع ١٩٨٦).

(١٩٤) محمد مهدي شمس الدين، إلى حكم الإسلام (كربلاء المقدسة: ١٣٨٢ هـ)، ص ٥٤.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

أن تبلغ درجة العصمة، أما الفرد منها - المعصوم - فـ «يمكن أن يبلغها ويقترب منها نالته، انها لا تملك حيال هذا القائد حق الاختيار وليست لها أية سلطة»^(١٩٦)، وان للإمام سلطة مطلقة على الرعية^(١٩٧)، والقرار السياسي ليس لأغلبية الشعب ولا أهل الشورى، وإنما لولي الأمر^(١٩٨).

ومع ذلك يحاول القبانجي جاهداً أن يتكلم على البيعة وسلطة الأمة في تعيين الامام ودورها في التشريع دون أن يحقق نجاحاً يذكر في إقناعنا بطريقة واضحة مستقيمة كيف لبشر وقد انقطعت النبوة أن يكون وحده معصوماً أو شبه معصوم - كما هو الحال في ولاية الفقيه - مع أن مجموع الأمة التي ينشأ فيها بعيدة عن العصمة؟

انه لا تفسير لذلك غير الغلو في المحبة. فما رضي إخواننا الشيعة لأئمتهم منزلة البشر العاديين فأحلوه من منزلة وسطى بين النبوة وعامة الناس. وهو غلو دفع إليه الاضطهاد الذي تعرضوا له ونزوع القلة إلى الدفاع عن كيانها حتى لا تسحق تحت وطأة الكثرة والدولة.

وأعجب من ذلك كله أن الأستاذ القبانجي لم يتحدث طول الكتاب، وهو يعرض ما سبناه النظرية الإسلامية السياسية، عن غير موقف الشيعة، وليس كل الشيعة، بل الشيعة الإمامية فحسب، بل وليس كل هؤلاء، وإنما تيار منهم، ومع ذلك فهو يتحدث بكل طلاقة عن إجماع علماء الاسلام! وأئمة الاسلام! ودون أن يخطيء ولو مرة واحدة فيورد إشارة من قريب أو بعيد إلى عالم من غير طائفته أو إلى رأي خارج نظريته، أو أن يتواضع على الأقل للحق ولمنهج العلم إن ثقل لسانه عن ذكر مواقف لعلماء آخرين هم مسلمون؛ أن يتواضع فيذكر كما كان يذكر العلماء القدامى عندما يتحدثون عن مذهبهم: «قال أصحابنا»، وما إلى ذلك من العبارات الدالة على عالم الاسلام الواسع كرحمة الله. وإن تجاهل الآخرين وإعدامهم في عالم الفكر ليس إلا تمهيداً وإعداداً لإعدامهم على صعيد الواقع؟ وهو منهج خطير، لا من حيث إنه في قوالب جديدة يسعى جاهداً لصب مادة تقليدية متعارفة لا تخرج عن مسألة العصمة وحديث «الغديرة»، والنيل من الأصحاب، بل أدهى من ذلك أن تُعرض النظرية المذهبية على أنها الصورة الوحيدة للإسلام، وذلك ما يوحى بنفي جمهور الأمة وإنكار وجوده، فأين من ذلك الدعوة إلى الأخوة الإسلامية ووحدة العالم الاسلامي، وهي أساسيات في التيار العام للفكر التجديدي الشيعي وللثورة الإسلامية ورموزها^(١٩٩)؟

ولم يسلم من هذا الغلو حتى قائد الثورة ومؤسس الدولة الإمام الخميني نفسه رحمة الله عليه، فقد كتب في الحكومة الإسلامية مقطوعاً، كنت أحسبه زلة عالم ستندارك في الطبقات

(١٩٦) القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص ٢٤٠.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(١٩٩) هذا المنهج الاقصائي الموهل في المذهبية واحتكار النطق بالإسلام لا نجده والحمد لله لدى طائفة من فطاحل علماء المذهب الذين يتحركون مع تمسكهم بالمذهب في الدائرة الإسلامية الواسعة. انظر على سبيل المثال: آية الله محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٩٧٢)، ومنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة.

القادمة للكتاب، وما بلغني ذلك. فحجة الله هو الذي عينه الله للقيام بأمر المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين يجب إنفاذها^(٢٠٠).

ومن ذلك قوله: «وان من ضروريات مذهبنا أن لائمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مُقَرَّب ولا نبي مُرسل»^(٢٠١). هذا على افتراض صحة النقل والترجمة عنه. وليس من إيجابي في هذا الكلام غير تصريحه بأن هذه عقيدة خاصة بطائفة من المسلمين، وهو الأمر الذي لا يرد عادة في كلام العلامة الشهيد باقر الصدر، ولم يرد إطلاقاً في حديث تلميذه القبانجي.

أقول بوضوح، إن التسامح بل الحساس الذي أظهره كثير من مثقفي السنة وعامة الجماهير الإسلامية تجاه إخوانهم الشيعة الإمامية ودفاعهم عن ثورة الإسلام في إيران حتى لا قوا في سبيل ذلك ما لا قوا من العسف والمصادمات مع أنظمتهم، لم يقابل غالباً برد فعل ايجابي من اخوانهم الشيعة، عدا كلام كثير وجميل حول الوحدة الإسلامية.. أما في العمق، فإن معظم إخواننا لم تزدهم الثورة في ما يبدو إلا يقيناً في صلاح قراءتهم الإسلام وتاريخه وفساد كل قراءة أخرى، ولم تزدهم إلا تحقيراً للجمهور الأمة وما أفرزه من تراث وحركات، وقوي لديهم الأمل في تحويل ذلك الجمهور عن عقائده وربطه بالإمامة والعصمة وبتر أو اصره مع تصوراته العقائدية وزعاماته، الطارف منها والتلبد؛ وهو أمل خادع ومطمع ليس من ورائه طائل بعد أن سلخت الأمة معظم تاريخها على مثل هذا التعدد، وما أحسبها إلا ماضية على النهج نفسه في ما تبقى. فليوطن الجميع أنفسهم على قبول التعددية والبحث من خلالها عن التعايش والوحدة، وليعولوا على التوسع الدعوي خارج دار الإسلام، بدل اذكاء الصراع في الداخل، على أمل إحداث نقلة في الغرفة المجاورة.

فهل من فيئة إلى الرشد تحرر العقول من فكرة احتكار الحقيقة وادعاء كل طرف لا بمجرد انه أهدي سبيلاً بل ان سبيل الإسلام هو سبيله ولا شيء غير ذلك، وهو نهج خاطيء علمياً مضرّ سياسياً. ولا شك في أنه على الطرف الآخر من هذا النهج تقف الدعوة إلى تكفير الشيعة ومجاوز ما استقر عليه أهل السنة من أن الشيعة الإمامية والزيدية هم من أهل القبلة مع تسجيل ما أخذ عليهم. ولقد نشطت الأقلام والمطابع، فألفت وطبعت عشرات المصنفات، وانهقدت عشرات المؤتمرات في تكفير الشيعة والتحريض ضد الجمهورية الإسلامية، وكان الشيعة كشف جديد، وكان إيران كانت زمن الشاه سنية! فإلى أين تقاد الأمة من طرف قوى التشدد على الجانبين في غفلة عن الأخطار الداهية على الإسلام.. كيائناً وفكرة؟ الأمر الذي يوجب علينا، شرعاً، نبذ كل انحراف صوب الغلو والتكفير وتنمية عناصر وتوجهات الاعتدال والوحدة والتعاون وتحرير وحصر دائرة الاختلاف، وترويض النفوس على التعايش في إطار التعددية ومحاولة الوحدة باستمرار، وتنمية وتوسيع دائرة الاعتراف بالتعددية داخل البنية الإسلامية وخارجها.

(٢٠٠) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٧٨.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

خلاصة: هذا التصور حول فكرة التعاقد كأساس لنشوء الدولة والرفض المطلق لها، على اعتبار أن الإمامة منصب إلهي وان المستخف بحكم الوصي أو الراد عليه كالمستخف بالله، جل جلاله، أو الراد عليه وهو على حد الشرك بالله^(٢٠٢)، ورغم ان العلاقة بين الإمام والأمة تتعدل قليلاً لصالح الأمة في عهد الغيبة، فإن ظلال العصمة والوصية تظل تنوء بثقلها على صورة الإمام. فيظل صاحب السلطة الحقيقية اذن غائباً، ولكن يتحدث باسمه القائم. فهل هي الأمة التي تختار فقيهاً من الفقهاء ليكون ولي الأمر كما توحى بذلك ظواهر بعض نصوص اخواننا ونصوص دستور الجمهورية الإسلامية؟ أم هو الإمام الذي يؤول إليه بعد ذلك السلطان كله في إطار الشرعية، خاصة وان الإمام الغائب المعصوم - على حد رأيهم - ليس غائباً عن نوابه بل هو حاضر يسددهم ويشير عليهم، وله معهم لقاءات في أوقات مخصوصة^(٢٠٣)، بل ان الأدبيات الشعبية تتحدث عن حضوره في المراكز يثبت المؤمنين ويعيد الأعضاء المبتورة ويشير على الإمام النائب، حتى إن هذا الأخير لا يقضي بشأن إلا بإذنه^(٢٠٤). ولكن هذه الأدبيات الشعبية والمدعومة بمواريث المرجعية وبصمت كثير من علماء المذهب، رغم عدم اعتقادهم إياها، ليست محل إجماعهم، أعني فكرة ولاية الفقيه وما عساه قد تلبس بها من ظلال العصمة، واحسب أن الشورى أساس قيام الدولة وعملها، تكسب كل يوم أنصاراً على صعيد الفكر والممارسة، مع أن فكرة ولاية الفقيه رغم ما ظل عالماً بها من ظلال العصمة مثلت تطوراً وجسر لقاء.

(ج) العقد أوجد الحاكم ولم يوجد الحكم: الفريق الثاني الذي عارض نظرية التعاقد، انطلق من رفض التأويل الذي قدمه دعاة النظرية التعاقدية إلى البيعة على أنها تعاقد بين طرفين: حاكم وشعب على اقامة الحكم الإسلامي. فمثل هذا العقد غير موجود أصلاً، إذ ان الحاكم في الدولة الإسلامية لا يملك سيادة، وإنما يستمد سلطته من خلال طاعته الله. وهو موظف اختاره الناس لخدمتهم، وعلى ذلك فلا يوجد عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية، ولكنه عقد بين الحاكم والمحكوم من جهة، والله من جهة أخرى، ويعتبر العقد ساري المفعول طالما نفذ الحاكم والمحكوم قوانين الله وإرادته، وعلى الناس طاعة حكامهم الذين اختاروهم وإلا اعتبر عصيانهم خروجاً على الشريعة الإسلامية^(٢٠٥).

وبأكثر جلاء يتحدث محمد علي ضناوي عن الفرق بين البيعة والعقد الاجتماعي فيقول: «ونظرية البيعة التي تقوم على أساس التعاقد بين السلطة والمحكومين أوقعت كثيراً من الإسلاميين في شبهة التماثل بينها وبين العقد الاجتماعي الذي ظهر في أوروبا، فقالوا خطأ إن الدولة في الإسلام أوجدتها تعاقد المسلمين على إنشاء دولتهم، والحقيقة، ان المسلمين في عقد البيعة لم يتعاقدوا على إنشاء الدولة وإنما تعاقدوا على إقامة الحاكم وهناك فرق كبير

(٢٠٢) من كلام الإمام الصادق (رضي الله عنه) كما يتناقله علماء الشيعة. نقلاً عن: القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص ٢٠٦.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢٠٤) انظر على سبيل المثال جريدة العهد التي يصدرها حزب الله في لبنان.

(٢٠٥) أحمد مظهر، «دراسة حول الديمقراطية»، المباحث، العدد ٤١ (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٨٦).

بين الاثنين. والدولة أنشئت بموجب نصوص قرآنية لا بإجماع المسلمين، تلك النصوص التي لا تقبل التعديل أو التبديل، وبمجرد أن يُسَلِّم المرء يرتبط حكماً بالنصوص ويخضع بالتالي لنظرية الدولة دون أن يتعاقد مع الآخرين»^(٢٠٦).

وخلاصة هذا الرأي، ان العقد هو الذي أنشأ الدولة في رأي روسو. أما في الإسلام، فعقد البيعة لم ينشئ الدولة لأن النص هو الذي أنشأها - والمسلمون ليسوا أحراراً طالما هم ظلوا مسلمين في أن يطبقوا أحكام الشريعة أو يعطلوها. وإقامة أحكام الشريعة لا سبيل إليها دون أن ينتظم أمر المسلمين تحت قيادة تنفذ حكم الشريعة، واذن فالبيعة أوجدت الحاكم ولم توجد الحكم، أوجدت أداة التنفيذ ولم توجد الفكرة ذاتها والمؤسسة.

الدولة حاجة أصيلة في الاجتماع البشري، وهذا الرأي يلتقي مع فكرة النص الشيعية في موضوع الإمامة، من حيث إن الدولة أوجدها النص الشرعي، فهي حقيقة أصيلة في الاجتماع البشري وليست ظاهرة عابرة طارئة، كما ذهبت إلى ذلك جملة النظريات الغربية، سواء تلك التي استندت إلى القوة أو إلى التعاقد أو إلى فلسفة الصراع الطبقي، فكلها تلتقي حول إمكان زوال الدولة أو القيادة في الاجتماع البشري سواء بزوال القوة أو التراجع في التعاقد أو زوال الصراع الطبقي بزوال أسبابه، أي التفاوت الاجتماعي المبني على التملك الخاص. فواء كل ذلك فكرة ان الدولة شر أو هي أهون الشر.. على الأقل.. وانها أداة قمع رغبات الناس.

والنتيجة ان الأكثر تساوفاً مع مقاصد الإسلام وقواعده العامة القول بأن الدولة حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف والصراع السياسي، وستبقى إلى الأخر طالما ان المجتمع الإنساني ماضٍ في تطور العلاقات وتعقدتها، فالدولة ضرورة اجتماعية وظاهرة صحية في الأمة^(٢٠٧).

ولذلك كان رد الإمام علي (رضي الله عنه) حاسماً على الخوارج، إذ قالوا: «لا حكم إلا لله». فقال: «كلمة حق أريد بها باطل. نعم انه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إبرة إلا لله، وانه لا بد للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر»^(٢٠٨).

ولقد كان هناك ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة، فالفترة الزمنية التي تعقدت فيها أوضاع العيش واختلفت مشارب الناس وأخذت مصالحهم تتصادم بعد أن كانت الفطرة كافية في تسيير حياتهم فبعث الله الأنبياء، فأنشأوا الدولة، وحكموا بين الناس في ما اختلفوا فيه «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس

(٢٠٦) محمد علي ضناوي، المفهوم والتجربة (طرابلس: دار الايمان، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م)، ص ٦٧ -

٦٨.

(٢٠٧) القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص ٧٦. وأصل هذا الرأي مستمد من فكر الشهيد

محمد باقر الصدر، البنك اللاروي.

(٢٠٨) الشريف الرضي، موج البلاغة، شرح محمد عبده (بيروت: مكتبة الأندلس، ١٩٥٤)، ص ١٨.

فيها اختلافوا فيه»^(٣١٩).

وليس منتظراً مهما بلغ سمو الناس أن يستغنوا عن الدولة طالما ظل الإنسان «الحب الحير شديد» [العاديات: ٧]، وظل عجولاً جهولاً ظلوماً. وليست الوظيفة الأمنية هي الوظيفة الأساسية للدولة وإن كان لا غناء عنها، وإنما وظيفة التربية والتهديب وتوفير المناخات الروحية والاجتماعية التي تعين الإنسانية على الترقى اللاحدود، وهي الوظيفة الأساسية للقيادة الإسلامية. قلت لئن اجتمعت وجهتا النظر المتقدمتان في نقد نظرية التعاقد من حيث إن أمر الله هو الذي أوجد الدولة وليس الاختيار، فإنها مختلفتان بعد ذلك مباشرة في تصور انبثاق الإمام أو رجل الدولة، فهل ينبثق من التعيين الإلهي جملةً، كما هو الحال زمن المعصوم؟ أو جزئياً، كما هو الحال في زمن الغيبة - وذلك هو موقف الشيعة الإمامية - أم هو ينبثق من البيعة، أي من الاختيار، كما هو إجماع جمهور المسلمين؟

(د) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي: الواضح في الفكر الإسلامي إلى درجة الإجماع كما قال علي (رضي الله عنه)، أن القيادة ضرورية للاجتماع البشري برة كانت أم فاجرة، بحكم ما فطر عليه الإنسان من الاجتماع والحاجة إلى ما تقوم به حياته من المعاش والأمن^(٣٢٠). وأن الإسلام، عقائد وشعائر وأخلاقاً وشرائع، لا قيام له بغير دولة تقوم على أسسه، تقيم معالمة، وتحمل رسالته إلى العالم^(٣٢١). وليس شيء من ذلك محل اختلاف، وأن القائلين بنظرية التعاقد لا يمكن بحال حمل كلامهم على أن إقامة الحكم مسألة اختيارية أو ثانوية، فالجميع على وثوق تام بالقاعدة الأصولية: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأي مسلم عاقل يمكن أن يدعي أن إقامة الشريعة ليست أمراً واجباً، أو أن ذلك الواجب يمكن أن ينهض به الأحاد أو يمكن أن يتم في ظل حكم كافر؟ فموضوع التعاقد اذن - أي البيعة - ليس أصل الدولة الإسلامية أو فكرة الدولة وإنما أسلوب تجسيدها وإدارتها. غير أن التباين يقع في المصدر الذي يستمد منه الحاكم سلطاته بعد الالتزام بالشريعة - هل هو الأمة - وهو رأي جمهور المسلمين، أم هو النص من الله جل جلاله؟ هل المستخلف من الله لانتفاذ شريعته هو الأمة، والإمام عندئذ ليس إلا أجييراً لديها لإنفاذ إرادتها، فهو مسؤول أمامها ومسؤوليته أمام الله هي كمسؤولية سائر المسلمين، وذلك رأي جمهور المسلمين، أم هو مستخلف من الله مباشرة، وصي على الأمة وهو واسطتها إلى الله، ولا سبيل لديها إلى مرضاة الله دون ذلك الوصي. . كما رأت ذلك ومن قديم قلة من المسلمين هم الشيعة الإمامية في زمن الأئمة المعصومين. أما في غيبتهم فالأمة عند الجميع مصدر السلطة والحمد لله رب العالمين.

(٢٠٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢١٣، في تفسير هذه الآية، انظر: محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: دراسة من كتاب الإسلام بقود الحيمة (بيروت: دار المعارف للطبعوعات، د.ت.].

(٢١٠) ابن خلدون، العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.

(٢١١) يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤).

ولولا الآثار النفسية والاجتماعية القوية والبعيدة التي يمكن أن تتركها كل من النظريتين المتقدمتين حول نشأة الدولة، ما تقهّمنا لجة هذا الاختلاف، ولقلنا مع د. أحمد البغدادي: إن مناهج الشريعة الإسلامية في السياسة لا تسمح للأفراد بالدخول في متاهات الافتراضات النظرية كالمبحث في أصل الدولة وطبيعتها، ولن السيادة في المجتمع، بل تعمل الشريعة مباشرة في وظيفة الدولة كممارسة عملية داخل المجتمع في ما يتصل بمعاملات الأفراد كواقع حي^(٢١٢). ويكفي هنا التأكيد أن الدولة الإسلامية ضرورة شرعية وقضية حياتية للأمة المستخلقة المستأمنة على شريعة الله، لا مناص لها دونها للنهوض بأمانة التكليف، وإن البيعة ولئن كانت ضرورية في إدارة الدولة فليست أصلاً في وجودها. وإنما وجودها بالنص والطبيعة وإدارتها بالشورى، وبذلك وحده تكون الحكومة الإسلامية، حكومة الله وحكومة الناس، حكومة النص والشورى^(٢١٣).

(٢) نصب رئيس الدولة: ان من أهم مجالات الشورى إقامة رئيس للدولة. وإذا كان هذا المنصب أخطر منصب في الدولة إذ فيه يتجسد - أو ينبغي أن يكون ذلك - أفضل ما في شعبه من صفات، أو هو على الأقل، صورة صادقة لحالة الشعب (كيفما تكونوا يولي عليكم)، فليس هناك مجال لعدم تطبيق الشورى العامة «وأمرهم شورى بينهم»^(٢١٤) في مثل هذا الأمر الخطير.

وإذا كانت إقامة الدولة أمراً واجباً، إذ يتوقف عليه إنفاذ الشريعة. . فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى رئيس الدولة؟ وعلى من يجب ذلك؟ وما هي صفات رئيس الدولة؟ وكيف يتم اختياره؟ ما هي حقوق الأمة عليه وحقوقه عليها؟ ما علاقته بمجلس الشورى؟ ما هي ضمانات عدم الجور؟

(أ) الحاجة الأبدية للقيادة: ان الاجتماع البشري مهما كان بسيطاً، كالأسرة والعشيرة، لا يستقيم أمره إلا بقيادة. ولذلك ورد في الحديث، إذا كنتم ثلاثة في سفر فلا يحل لكم إلا أن تؤمروا أحداكم^(٢١٥). ولقد تقدم قول الإمام علي (رضي الله عنه)، انه لا بد للناس من أمير ير أو فاجر، وقوله (كسرّم الله وجهه): «ليس تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا

(٢١٢) أحمد البغدادي، «مفهوم السياسة في المجتمع الإسلامي من منظور الشريعة الإسلامية»، المباحث، العدد ٤١ (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٨٦).

(٢١٣) يقول الشيخ السبحاني: «إن الحكومة الإسلامية عند حضور الإمام (المعصوم) حكومة الهية محصنة، وأما عند عدم إمكان التوصل إليه فهي مزيج من الحاكمية الإلهية والسيادة الشعبية. . . فهي الهية من جهة ان التشريع لله بالأصالة، وهي شعبية من جهة ان انتخاب الحاكم وسائر الأجهزة الحكومية العليا موكول للناس» فضلاً عن مهمة التشريع التفصيلي. انظر: جعفر السبحاني، معالم الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ)، ص ٢٤٦.

(٢١٤) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

(٢١٥) وروى أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن الرسول ﷺ قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم».

باستقامة الرعية». ويورد ابن خلدون هذه الحاجة إلى ضرورة الوازع الذي يدفع الناس بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل إلى غيره بعدوان^(٢١١).

أما الماركسية فلا ترى في الدولة غير جهاز قمع في يد الطبقة المستحوذة على الملكية، يقول أنغلز: «ان البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها»^(٢١٢)، ويقول لينين: «ويبقى الجهاز الخاص - الآلة الخاصة للقمع - الدولة - أمراً ضرورياً».

وبشكل عام، يرى الإسلاميون عامة أن طبيعة خلقه الإنسان انه مزيج من الخير والشر تجعله عرضة للخطأ، وبالتالي يحتاج إلى أن يكون محاطاً به، لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية، أهمها الدولة^(٢١٣)، تنمي جوانب الخير والترقي في شخصيته، وتهيؤه لنيل السعادة في الدارين، وتزرعه إذا زاع.

وعلى أي حال فالاتفاق قائم بين سائر النظريات على ضرورة القيادة للاجتماع البشري بقطع النظر عن تصور الدوافع والمآل. . ولم يشذ عن ذلك سوى تيارات محدودة في الغرب وفي الحضارة الإسلامية. ولقد قدمنا أن الحاجة إلى القيادة في التصور الإسلامي لا تقف عند حدود وظيفة معينة، كوزع الناس بعضهم عن بعض، وإنما هي حاجة عامة تتلخص في إقامة الشريعة وبسط خيرها على العالم وتحقيق التأخي بين البشر وتوفير مناخات مناسبة لترقي الإنسان على كل صعيد، وهي حاجة أبدية، انها الحاجة إلى إقامة الدنيا وحراسة الدين. ولقد أجمع جمهور المسلمين على أن نصب الخليفة أي توليته على الأمة واجب بالشرع والعقل، ومستندهم في هذا أمور منها إجماع الصحابة على تولية خليفة، حتى قدّموا أمر البيعة على دفن الرسول ﷺ، ومنها أن إنفاذ الشريعة لا يتم إلا به؛ واعتبر آخرون أن الوجود عقلي وليس شرعياً بسبب حاجة الناس. والنتيجة كما ذكر الأستاذ عبد الوهاب خلاف، ان عامة العلماء متفقون على أن من الواجب أن يكون للمسلمين إمام أكبر أو رئاسة عليا تجتمع حولها كلمة الأمة فتكون شعار وحدتها والمنقلة لإرادتها^(٢١٤). قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا

(٢١٦) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ص ٧١ - ٧٢.
(٢١٧) فلاديمير ايليتش لينين، مختارات (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨)، ج ٢: الدولة والثورة، ص ٢٨٥.

(٢١٨) شدّد عن الاجماع على إقامة امام الأمة الأصم من المعتزلة وفريق من النجدات من الخوارج. وقد بادت، فقد قالوا بأن إقامة الخلافة ليست فريضة وإنما الفريضة هي إقامة الشريعة، فإذا تمكنت الأمة من إقامة العدل وإنفاذ أحكام الإسلام دون حاجة إلى الإمام، فإن نصبه يكون غير واجب وإنما هو جائز. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: ١٩٦٤)، ج ٤، ص ٨٤، والبخداوي، المواقف، ص ٦٠٣.

والملاحظ في دراسة الفرق الإسلامية أن أكثرها اعتدالاً وأوسعها انتشاراً، وكلما جهت فرقة نحو التشدد والتكفير والعنف في تعاملها مع غيرها، مالت إلى الانكماش حتى تسقط الأطراف في هاوية الفناء والنسيان.
(٢١٩) خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية.

الرسول وأولي الأمر منكم»^(٢٢٠). قال الماوردي «ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأمة الشائرون علينا»^(٢٢١).

(ب) بمن يتعلق وجوب اقامة الرئاسة العامة؟ ذهب الماوردي وأبو يعلى الفراء إلى أن المكلف بذلك طائفتان من الناس، احدهما أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية من توجد فيهم شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وذلك بناءً على أن طائفة مخصوصة من الأمة هي المكلفة بإقامة الشريعة - طائفة العلماء المجتهدين - وعلى هؤلاء أن ينصبوا إماماً على الأمة لأنهم الأدرى بحال بعضهم والله أوجب طاعتهم؛ انهم أهل الحل والعقد، منهم أهل الشورى والاختيار، والإمام واحد منهم. . فأيّن الأمة اذن؟ انها صاحب الحق الغائب في هذا التصور الأخنح، انها في حالة انتظار لما ستفعله طائفة غائبة لم يُعرف لها يوماً حد ولا رسم ولا شكل لأفرادها، الطائفة المسماة بأهل الحل والعقد أو الاختيار أو الشورى في الأمة، إنه تعطيل دور الأمة في النهاية وإيكال أمرها إلى المجهول، بل إلى ملوك الإطلاق. وجاء التنظير الدستوري بعد أن استقر الانحراف وفرّخ ونشأت عليه الأجيال، جاء ليقوم في كثير من الأحيان بدور التبرير لذلك الواقع، منطلقاً من قراءات لعهد التشريع مبتورة عن سياقها. ففي عهد التشريع كان المجتمع حركياً، وأفرزت حركته الجهادية وبنيتها القبلية زعامات المجتمع الجديد دون حاجة إلى تشكيلات الانتخاب لأنها كانت معروفة في مجتمع صغير، وجاء زمن الاستبداد والعطالة حيث فصل العلم عن التجربة والسياسة، عن الدين والعلماء، عن الحكام. فنشأت القراءات المبسرة لعهد التشريع والمفضية غالباً إلى البحث عن أسانيد دينية لتبرير الواقع بدل الثورة عليه. ونشأت كتب السياسة الشرعية معزولة عن الواقع التطبيقي، فكان طبيعياً أن تولد مشلولة عاجزة عن الارتفاع والتحرر من أسر الواقع، فها رأت في التجربة النموذجية للحكم الإسلامي غير حكم النخبة، والنخبة المبعدة أثمد عن الحكم زمن العباسيين ومن سبقهم وتلاههم هي طائفة العلماء. فكان طبيعياً أن تصوّر النموذج الراشدي على أنه حكم نخبة من العلماء، متجاهلة أن تلك النخبة لم تفرزها عرصات المساجد والمدارس وإنما ساحات الجهاد ضد الطواغيت، وأنها لم تكن نخبة معزولة بل كانت بحق قيادات جماهيرية أفرزها الكفاح الطويل، فكانت منازلتها معروفة وترتيبها واضحاً في صف الصلاة والجهاد ومواقع البلاء، ولو جرت انتخابات ما كان ليفوز غيرها غالباً. نخبة العلماء المبعدة عن السلطة اذن هي جماعة الحل والعقد والشورى، وهم أهل الإمامة، وإليهم يعود اختيار الإمام!! وكان ذلك نوعاً من التعويض والثأر من التاريخ. . وكان طبيعياً أن تقصى كذلك النخبة المعزولة عن كفاح جماهير الأمة عن مسؤوليتها في إقامة الخلافة، وأن يتلخص دورها في الشورى لحساب النخبة، وأن ينتهي الجدل في ذلك المناخ إلى الدوران حول قضايا تافهة وجدليات عقيمة مثل الجدل حول العدد الذي تتعقد به الإمامة: خمسة أو ستة أو اثنان

(٢٢٠) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٢٢١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وأبو الحسين محمد بن محمد أبو يعلى الفراء،

الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ٣.

فحسب^(٢٢٢)، ويفضي ذلك إلى أن تكون البيعة بيعة ذلك النفر المحدود، بل إن البيعة على ما هي عليه من الانحسار لم تبق الطريق الوحيد للخلافة، بل مجرد طريق من طرقها إلى جانب الاستخلاف، والعهد، والتغلب: لقد أورد ابن خلدون الجدل حول عدد أهل الحل والعقد وانتهى إلى قيام الواحد بها، فيعقد بالخلافة رجل لرجل قياساً على الشهادة. . وسقط الحديث عن البيعة العامة، بعد تضايق فقهاء السياسة الشرعية بما ورد حولها من نصوص العهد الأول، فلم يجدوا لها مكاناً ومبرراً غير مجرد توثيق العهد للخليفة الجديد وسد الطريق أمام إمكانية تمرد رجل من أهل الحل والعقد، فلا يجد عندها من العامة اتباعاً طالما أنهم بايعوا الخليفة^(٢٢٣).

رجل واحد من الفقهاء السابقين، في حدود علمنا، قام مجاهداً لكسر أطواق القرون، مصححاً كثيراً من المفاهيم وإن ذهب معظم صيحاته أدراج الرياح في زمانه، هو تقي الدين ابن تيمية، فقد أكد هذا العلامة في كتابه الصغير اللامع السياسة الشرعية: إن البيعة العامة هي الحاسمة في تولية الخليفة، وإن بيعة أهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً.

فبالبيعة العامة في المسجد، تولى الخلفاء الراشدون، لا ببيعة السقيفة، ولا بالعهد لعمر، ولا باختيار ابن عوف لعثمان^(٢٢٤)، وهو تصحيح مهم لمسار تاريخي منحرف أقصبت الأمة فيه عن دورها وحققها وواجهها فتطيرت الفتن وذرت بقرنها الأوصياء على الأمة فانتحت هذه جانباً تعيش على ذكريات الماضي وتحلم بالقائد الفذ الذي يعيدها إلى ساحة الفعل^(٢٢٥). وطفق الآخرون بوعي أو بدونه يقدمون الأسانيد لتبرير الواقع المنحرف واستمراره. وتنسب إلى الإمام الرازي بعض الأقوال في الاتجاه نفسه^(٢٢٦).

وفي العصر الحديث، استيقظ المسلمون على وقع سنابك الغرب تلك حصونهم وتطمعن كبرياءهم وتزِيل عنهم خدر القرون وتطيح ببقايا حضارتهم ومنها الخلافة. فبدأوا يتحدثون مجدداً عن الخلافة والشورى وأهل الحل والعقد، وبدأ الحنين إلى الماضي جلياً طافحاً في كلامهم، عدا طائفة منهم بدأت تمسك بأعنة اللغة وتتعلم تنقيط الحروف. وكان من هؤلاء الإمام محمد عبده وتلميذه اللذان كانا سباقين إلى تحديث مفهوم أهل الحل والعقد وتقريبه إلى العصر وإعادة الأمانة إلى أصحابها، «الأمة»، فهي الأمانة على شرائع الله، وانطلق البحث عن المؤسبات والتنظييات الملائمة لأداء الأمانة في هذا العصر. لقد أكد عبده أن أهل الحل

(٢٢٢) ويذكر المارودي أن أكثر علماء الأمة يرون أن الخلافة تنعقد بخمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضى الأربعة، ويراهما البعض الآخر تنعقد بالثلاثة يتولاها أحدهم. انظر: المارودي، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٢٣) انظر في ذلك كتاب: المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٢٩٨.

(٢٢٤) ابن تيمية الحزاني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

(٢٢٥) محمد عبده، الإسلام والنصراية مع العلم والمدنية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مجلة المنار،

١٩٠٥).

(٢٢٦) نقل التفتراني عن الإمام الرازي أن الأمة صاحبة الرئاسة العامة فهي التي تعزل الإمام نفسه

وتبني العقد لأنها المبتدئة. نقلاً عن: الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢١٧.

والعقد هم الزعامات الشعبية في سائر حقول الكفاح الاجتماعي وانهم ممثلون للأمة، وأن الأمة أو نائبها (أهل الحل والعقد) هو الذي ينصب الخليفة، والأمة صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك^(٢٢٧).

ولعل أعمق وأصفي عقل قانوني مؤمن في هذا العصر، تجلت على شاشة فكره أنوار الإسلام، فأبان عنها بوضوح وبساطة، هو الشهيد عبد القادر عودة، رحمه الله، يقول تحت عنوان «إقامة الخلافة فريضة»: «وتعتبر الخلافة فريضة من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء، فإذا قام بها من هو أهل لها سقطت الفريضة عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد أئم كافة المسلمين حتى يقوم بأمر الخلافة من هو أهل لها».

ويرى البعض، أن الإثم يلحق ففتين فقط من الأمة الإسلامية، أولها أهل الرأي حتى يختاروا خليفة، والثانية من تتوفر فيهم شرائط الخلافة حتى يختاروا أحدهم خليفة. والحق، أن الإثم يلحق الكافة لأن المسلمين جميعاً مخاطبون بالشرع وعليهم إقامته، ومن أول واجباتهم أن يأمرُوا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وليس أحدهم مأموراً فقط بأن ينظر إلى نفسه وما في يده من الأمر، وإنما عليه أن يعمل على إقامة الدين على نفسه وعلى غيره، وإن كان الاختيار متروكاً لفئة من الناس، فإن من واجب الأمة كلها أن تحمل هذه الفئحة على أداء واجبها وإلا شاركتها في الإثم، بل من واجب الأمة أن تنحي هذه الفئحة إن لم تقم وأن تقدم غيرها لأن الأمة اختارتها وألقت إليها بأمرها لتمثل الجساعة الإسلامية، فلن لم تؤد واجبها سقطت عنها صفتها بما ارتكبت من إثم وزالت عنها صفة النيابة، وكان على الأمة أن تختار فئة أخرى.

وينتهي الشهيد عودة إلى أن إقامة إمام عادل يقيم أمر الله من أوجب واجبات الأمة^(٢٢٨) مصححاً بذلك مسيرة طويلة خاطئة ومعيداً إلى الأمة دورها القيادي وفعاليتها الحضارية^(٢٢٩).

(ج) كيف تؤدي الأمة هذا الواجب؟ ليس لها من سبيل إلا أن تنظم صفوفها وتخوض الكفاح ضد الظلم والاستبداد، وسيفرز الكفاح جماعة أهل الحل والعقد الذين يقودون الأمة ويعبثون صفوفها، لخوض معركة الحرية والشريعة بحسب ما يناسب من وسائل الكفاح والجهاد من أجل هدف واضح هو إقامة الحكم الإسلامي الديمقراطي على أنقاض أنظمة الاطلاق والانفراد والدكتاتوريات العلمانية الثيوقراطية السائدة، وضد بقايا الثيوقراطية البدئية، فإن كان الحكم الإسلامي الديمقراطي قائماً اقتصر الأمر على نصب الرئيس،

(٢٢٧) عبده، المصدر نفسه.

(٢٢٨) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣ - ١٠٤. وعلى نهج عودة سار معظم فقهاء السياسة الشرعية المعاصرين منهم عبد الحكيم حسن العيلي، الذي يرى أن بيعة الخليفة من حق الأمة تتولاه بأفرادها في كل أرجاء الدولة الإسلامية. وما اختيار أهل الحل والعقد إلا ترشيحاً من هيئة مستنيرة على علم بكتاب الله وسنة رسوله ومصالح المسلمين. انظر: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ٢٢٩.

فالحطّ ليس جلالاً. حسب الأمة أن تفرز ممثليها من بين القیادات الشعبية وأهل الحل والعقد، وهم عادة كما ذكر الإمام الشهيد حسن البنا لا يخرجون عن هذه الفئات الثلاث.

(١) الفقهاء المجتهدون الذين يُعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

(٢) أهل الخبرة في الشؤون العامة.

(٣) من لهم نوع قيادة ورئاسة في الناس كزعماء البيوت ورؤساء القبائل ورؤساء المجموعات من زعماء الأحزاب والنقابات^(٣٣).

فهؤلاء جميعهم، يصح أن تشملهم عبارة أهل الحل والعقد، ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة، والإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد^(٣٤). والمرحلة الثانية بعد افراز مجلس الشورى أو جماعة أهل الحل والعقد، هي اجتماع هذا المجلس - كما حصل أول مرة في السقيفة - لتصفح وجوه الصالحين للرئاسة حتى تفضي الشورى إلى واحد، ولا مانع شرعياً من أن يكون المرشح أكثر من واحد، بل هذا مطلوب تجنباً للشورى الشكلية، ويبقى المجال مفتوحاً للترشح من خارج مجلس الشورى، لأن بيعة أهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً تتولى الجماهير فيه الحسم، فالمرشح الفائز بأغلبية أصوات الناس، يتولى أخذ البيعة عن الخاصة (أهل الحل والعقد) عن طريق مباشر كوضع اليد في اليد. أما عامة الناس، فيُكتفى ببيعتهم في صبغة من الصبغ الحديثة كالإمضاء على بطاقة انتخاب. . ويكون ذلك عهداً منهم على السمع والطاعة للرئيس، في حدود الشريعة، على أن يتعهد وهو أمام الجميع بذل أقصى الجهد لافعال الشريعة ورعاية مصالح الأمة واحترام إرادتها^(٣٥) التزاماً بالشورى وصيانة الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان عامة، وكل ذلك من مقتضيات الشريعة.

وان لهذا الأسلوب في التولية مصالح كثيرة منها: جمعه بين منافع النظام البرلماني والرئاسي. فالرئيس في النظام البرلماني سلطته محدودة بحدود السلطة التي أقرته وهي البرلمان، ولذلك هو مضطر باستمرار إلى أن يكون اهتمامه بمشكلات النخبة ومحاولة ترصيتها أكثر من اهتمامه بمشكلات الجماهير، ومشاكل النخبة ليس لها حد - ولذلك نقل عن الإمام علي (رضي الله عنه) قوله: «إنك لا ترضي العامة برضى الخاصة، ولكنك تدرك رضى الخاصة برضى العامة»^(٣٦)، فضلاً عما عرفت به الأنظمة البرلمانية من تقلبات ومن شلل جهاز الحكم، حتى ان الفراغ السياسي في

(٢٣٠) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٣٧٧.

(٢٣١) تقدم الحديث عن مواصفات جماعة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى.

(٢٣٢) أورد النبهاني في دستوره ملخصاً لطريقة تنصيب رئيس الدولة.

(٢٣٣) أورد هذا المأثور: عبد السلام داود العيادي، الملكية في الشريعة الإسلامية (عمّان: مكتبة

الأقصى، [د. ت.]).

بعض البلدان يستمر أشهراً عدة دون رئاسة وزارة أو دون رئاسة جمهورية، وقد تتساقط الوزارات فلا تعمل أكثر من سحابة الصيف نتيجة سحب الثقة من الوزارة أو من وزير عن طريق البرلمان، كما عرف في تركيا وإيطاليا. ولذلك اضطرت الأنظمة البرلمانية إلى التراجع لفائدة النظام الرئاسي، كما حدث في فرنسا مثلاً؛ وفي البلدان التي عمر فيها النظام البرلماني، وأشهرها إنكلترا، فإن مرد ذلك إلى رسوخ تقاليد التعدد في ذلك النظام من جهة، وإلى وجود رصيد ثابت في ذلك النظام يتمثل في سلطة الملكة التي تجتمع فيها، من الناحية الدستورية، السلطة التشريعية والتنفيذية والسياسية والدينية، ولا يستطيع البرلمان، على قوته، أن يجبر الملكة على قبول ما لا تريده، ولذلك لا تصدر القوانين إلا بموافقتها، وهي تملك حق الفيتو على قرارات المجلس وتستطيع بمشورة رئيس الوزراء حل البرلمان. ولذلك لا يملك البرلمان وحده سلطة مستقلة، والسيادة إنما هي للبرلمان بمجلسيه وللملكة. ومعلوم أن النظام الانتخابي في إنكلترا يجعل للحزب الفائز أغلبية معتبرة في البرلمان عادة، فلا تفتت الأصوات ويجعل الحكومة جزءاً من البرلمان، كل ذلك يمثل عوامل استقرار لهذا النظام - الذي عسر نقله إلى بلاد أخرى^(٢٣٤).

أما الرئيس في النظام الرئاسي، حيث يستمد سلطته من الشعب مباشرة، فكثيراً ما يكون ذلك سبيلاً إلى الصراع بينه وبين السلطة التشريعية، رغم أن النفوذ عادة في مثل هذه الأنظمة يميل إلى صالح الرئيس وقد يكون الميل عظيماً.

ومن مزايا هذا الأسلوب في الانتخاب الرئاسي انه يحتفظ من التراث الإسلامي باختصاص جماعة أهل الحل والعقد باختيار الرئيس على اعتبار أنهم أعرف به لأنه في الأصل واحد منهم، على أن معرفتهم هذه لا تكون احتكاراً لوظيفة التولية أي الترشيح، خاصة وإن هذا المنصب تنعكس آثاره على الأمة جميعاً، فليس هناك مبرر لاحتجاج ذلك. وهذا الاشتراك في نصب الامام بين أهل الحل والعقد وسائر الأمة، ييسر إقامة التفاضل بين القائد وجماعة أهل الحل والعقد وبينه وبين الأمة عامة، وهو أمر ضروري لنهوض الإمام بوظيفة أساسية من وظائفه وهي قيامه من الأمة مقام الخادم المطيع والأب الحاني والشيخ المربي والمدرس العقائدي الشعبي^(٢٣٥).

ويقول الرسول ﷺ: «خير أئمتكم الذين تحبونهم وحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين يبغضونهم ويغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم»^(٢٣٦).

(د) مواصفات رئيس الدولة: كان اهتمام فقهاء الإسلام بتحديد صفات إمامهم بالغاً فرسموا له في كثير من الأحيان صورة مثالية النموذجية ناصعة قد يندر توفرها، صورة تجعله التجسيد الفعلي للمثل الأعلى، للرسول والنجوم المحيطة به من الأصحاب عليهم السلام.

(٢٣٤) الميحي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٢٢١ وما بعدها.
(٢٣٥) إن الأدبيات الإسلامية في توصيف الإمام بمكارم الأخلاق غزيرة. انظر: عبد السلام ياسين، الإسلام غداً (طبع في المغرب).
(٢٣٦) رواه مسلم.

وان اشتراط الكمال أوقع فقهاء السياسة الشرعية في مطبات، ربما كانت السبب في إبعاد السياسة الشرعية عن الممارسة الفعلية ودفنها في كتب الفقه، علماً بأن اشتراط الكمال، إنما يصادر مبدأ الشورى من أساسه وهو فرض: «وشاورهم في الأمر»^(٣٣٣)، إذ ما حاجة الكمال إلى المشاورة!

فماذا اشتراطوا في الإمام؟

(١) الإسلام: وهو شرط بديهي في دولة عقديّة: الإسلام عقيدتها، وإنما قامت لإنفاذ شرائعه وخدمة أمته ونشر رسالته. . وليس افتراض شرط عقائدي شرطاً خاصاً برئيس الدولة الإسلامية، بل هو شرط في كل رئيس دولة - سواء نطقت الدساتير بذلك أو جرى العرف، ولا حديث لنا هنا عن دول الكتلة الشرقية حيث الحاكمة للحزب الواحد القائم على المعتقد الماركسي، وحيث يحرم من لا يحمل تلك العقيدة، لا من حق المشاركة في الحكم في أي مستوى من المستويات مهما سفلت - ودعك من قممها - بل حتى من حق الحياة، وحقه في اسمه - وحتى حقه في أن يدفن وفق معتقداته^(٣٣٤). كيف لا وتصور الماركسية للدولة أنها جهاز للعنف ضد المخالفين وأن ديكتاتورية البروليتاريا هي الحزب الأكثر بطشاً والأشد قسوة، ويفسّر «لينين» معنى ديكتاتورية البروليتاريا فيقول: «المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادئ، والتي تقوم مباشرة على العنف»^(٣٣٥).

قلت لا حديث لنا هنا عن الكتلة الشرقية الماركسية، فالقهر الأيديولوجي والمادي روحها وشريعتها التي لا تحدها حدود، فكيف يتصور للمخالف حق في المشاركة السياسية؟

ولا حديث لنا عمّا يمارسه الكيان الصهيوني أو النظام الهندي في كاشمير من بطش ضد المسلمين، رغم ما ينسب إلى هذين النظامين من ديمقراطية!! وإنما دول الديمقراطية الغربية نفسها، التمييز العنصري فيها ضد الأجانب ممارسة معتادة^(٣٣٦). وعلى الصعيد الدستوري والقانوني فإن هذه الدولة لا تعترف لأحد بحق المشاركة السياسية، كتكوين الأحزاب فضلاً عن الترشح للمناصب العليا دون أن يكون معترفاً بعقيدة الدولة القائمة. ففي كثير من

(٢٣٧) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩، والمرادى، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٩٤.

(٢٣٨) ربما يمكن الرجوع إلى تقارير المنظمات العالمية لحقوق الإنسان للوقوف على شيء من جرائم الحكم الماركسي في بلغاريا ضد المسلمين مثلاً، أو الحكم الصربي، فضلاً عن الملف الدموي لكل الأنظمة الشيوعية والأنظمة الدينية البوذية والمسيحية واليهودية والديمقراطيات الغربية الاستعمارية ومحمياتها في بلاد العرب والمسلمين.

(٢٣٩) فلاديمير ايليتش لينين، المؤلفات الكاملة، ج ١، ص ٣١.

(٢٤٠) ما يكاد يمر يوم على المنتحنين بالهجرة من أهل شمال أفريقيا في فرنسا (بلد الثورة بلد الحرية والأخوة والمساواة) دون أن تزهق روح أحدهم. وقصة الفتيات الثلاث المتحججات وما أقيمت حولهن من ضجة ليست بالبعيدة حتى رفع الأمر إلى أعلى سلطة قضائية في الدولة فأصدرت حكماً أطلق للمدرسة حرية التصرف في مصير الفتيات وكانت فضيحة للحرية والديمقراطية في فرنسا. وإن كان يجمد لمجلس الدولة أن أعاد الأمور إلى نصابها أخيراً.

الأنظمة الجمهورية لا يسمح بقيام حزب يدعو إلى الملكية، بل ان بقية أعضاء الأسرة الملكية التي كانت حكمت فرنسا قبل الثورة ممنوعة حتى من التوظيف العمومي فضلاً عن المسؤولية السياسية^(٢٤١). بل ان العرف الأمريكي يذهب في قمة الديمقراطية الغربية إلى أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة تعرف باسم W.A.S.P وهي اختصار لمواصفات أبيض وانكلوسكسوني وبروتستانت^(٢٤٢)، وان انتقال الرئاسة الأمريكية من حزب إلى حزب يقضي حسب العرف الأمريكي بأن يقدم حوالى ألفين من الموظفين الكبار في الإدارة السابقة استقالتهم إلى الرئيس الجديد حتى يتسنى له إعادة بناء ادارته الجديدة بأكبر قدر من التوافق والانسجام، لأن الحزب الجديد يتبنى سياسة معينة، ومن حقه أن يعيد بناء الإدارة بالشكل الذي يخدم تلك السياسة^(٢٤٣). ثم ان المساواة لا تعني بحال التفريط في النظام العام للدولة. ولا شك ان مفهوم النظام العام يختلف من دولة إلى أخرى حسب مكونات تلك الدولة. . المهم ان المحافظة على المكونات الأساسية لكل دولة، مما يدخل في مفهوم نظامها العام، تمثل إطاراً للحريات العامة. . لا يمكن إهماله^(٢٤٤). ولا شك ان الإسلام، في دولة إسلامية، يمثل مكوناً أساسياً للنظام العام فيها، فما ينبغي السماح بأية ممارسة فردية أو جماعية تمثل تهديداً حقيقياً له وليس مفترضاً. وان وجود غير مسلم في موقع الرئاسة العامة يمثل تهديداً مباشراً لهوية الدولة أي لنظامها العام، ولو أمكننا أن نتصور في نظام جمهوري رئيساً لا يؤمن بالمبدأ الجمهوري بل بالنظام الملكي، أو تصورنا في نظام اشتراكي رئيساً كافراً بالاشتراكية، لأدركنا بدهاء اشتراط إسلامية رئيس الدولة. ومن الطبيعي أن لا يجد هذا الشرط قبولاً لدى خصوم الإسلام من الملحدون واللائكيين، خاصة ممن لا يملكون ثقافة قانونية يدركون بها مقتضيات الاختلاف المذهبي بين الدول ومنها الاختلاف بين طبيعة الإسلام والمسيحية مثلاً، . . أو ممن هم رافضون جملة مفهوم الدولة الإسلامية ومصرون على فرض تصورهم الكنسي للدين على الإسلام، من حيث انعدام علاقته بالدولة، وليس هنا موضع مناقشتهم وتحريم عقوبتهم من برائن التغريب والتلقينات التي ملثوا بها حول الدولة الدينية، مع أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية كما عُرِفَت في التاريخ الأوروبي لأن الأمة في دولة الإسلام هي صاحبة السيادة على الحكام ونسياساتهم. . فهي من هذا الوجه دولة مدنية بالمعنى الكامل، ومن كل وجه، كما سبق للشيخ محمد عبده وغيره تأكيده.

(٢٤١) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠).

(٢٤٢) لم تخرج الرئاسة الأمريكية عن هذا الوصف إلا في حالات نادرة.

(٢٤٣) هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ص ١٥٤-١٥٥.

(٢٤٤) ورد في فصل «القيود على حرية الرأي» من كتاب العيلي ما يلي: «وتحدد القيود على الحريات العامة تبعاً لمدلول فكرة النظام العام التي تسود النظم السياسية المختلفة، والنظام العام هو مجموعة المصالح الأساسية للجماعة أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سلباً دون استقراره عليها، ونظراً لاختلاف النظم السياسية فإن فكرة النظام العام يتغير مضمونها من جماعة إلى أخرى» انظر: العيلي، الحريات العامة، ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

فضلاً على ذلك، فإن مبدأ المساواة، وإن استبعد مبدأ التمييز على أساس العرق واللون والمكانة الاقتصادية، فإنه لا يستبعد مبدأ التصنيف والتفاضل على أساس وصف مكتسب كالعلم مثلاً «هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون»^(١٤٤) أو المبدأ الخلفي «هل يستوي الخبيث والطيب»، وما إلى ذلك من الأوصاف.

ولا شك أن الوصف الديني في دولة تقوم على الإسلام، غالبية مواطنيها مسلمة واختارت الإسلام مرجعية عليا للدولة، وصف أساسي يتعلق بالسيادة والنظام العام للدولة، فإن هذا الوصف يسمح بإيراد استثناءات على قاعدة المساواة يفرق فيها بين المسلم وغير المسلم استيفاء لشروط معينة في وظائف معينة تقتضيها طبيعة الدولة ونظامها العام، واشتراط الإسلام هنا هو من قبيل المواصفات والمؤهلات لبعض الوظائف في الدولة الإسلامية، وينبغي أن لا يُجْمَل ذلك باعتباره انحيازاً يقوم على التفرقة الطائفية. ذلك ان هناك فرقاً بين التصنيف (Classification) وبين التمييز (Discrimination). التصنيف لا يتعارض مع المساواة ولكن التمييز يتعارض مع العدل^(١٤٥). كيف لا يُشترط إسلام رئيس مهمته الأساسية إقامة الدين وتوجيه سياسة الدولة في حدود الإسلام وتربية الأمة على الإسلام والتقدم أمامها في محارِب الصلاة ووعظها على المنابر. . والقيام فيها مقام التأسيسي الإسلامي؟

ولقد حسم القرآن هذا الأمر فاشترط أن يكون ولي الأمر مسلماً ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١٤٦)، فذلك شرط الطاعة.

وان من قبيل العبث والتكليف بما لا يطاق، ان يطلب من غير المسلم النهوض بأمانة حراسة الدين وسياسة الدنيا - وهي وظيفة رئيس الدولة - ونحن من أجل الوضوح النظري، نؤكد على إسلامية رئيس الدولة، لأنه على المستوى العملي، فإن الحكم الإسلامي الذي ندعو إليه إنما هو في البلاد الإسلامية، وهذه غالبيتها مسلمون^(١٤٧).

(٢) العلم: ولم تكف كتب السياسة الشرعية باشتراط الإسلام في الإمام، بل اشترطت أن يكون عالماً بالإسلام، محسناً في إسلامه.

ولقد اختلف الفقهاء حول تعيين درجة هذا العلم، هل هي درجة الاجتهاد، وهو ما

(٢٤٥) القرآن الكريم، «سورة الزمر»، الآية ٩.

(٢٤٦) هويدى، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ص ١٥٥. وقد سبق إلى تجلية هذا المعنى عبد الكريم زيدان في كتابه: عبد الكريم زيدان، أحكام اللذمين والمستأمنين (بيروت: ١٩٧٦).

(٢٤٧) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٢٤٨) الملاحظ هنا أن معظم الدساتير العربية قد نصّ على إسلامية رئيس الدولة ومنها الدستور التونسي، وهو تنصيب مفضل خاوم كل محتوى طالما لم يتضمن معظم تلك الدساتير مواد تفرض الشريعة المصدر الرئيسي لكل تشريع، ولا اشتمل على مؤسسة دستورية تتولى مراقبة دستورية القوانين. ويقوم بالاحتساب على رئيس الدولة ومدى التزامه، في حياته العامة والخاصة، القانون ومعايير الأخلاق، حتى لا يكون مضرب الأمثال في ما لا يرضي الله وعباده.

انحى إليه جمهور القدامى وقبلوا استثناء درجة التقليد، على حين انحى معظم المحدثين إلى الاكتفاء بأن يكون لديه المام بأساسيات الدين وأحكامه العامة، وزادوا على ذلك «انه يجب أن يكون منقفاً ثقافة عالية ملماً بأطراف من علوم عصره، وإن لم يكن متخصصاً في بعضها، وأن يكون على علم بتاريخ الدول واعيها والقوانين الدولية»^(٢٤٩).

(٣) العدالة: ولا يكفي مجرد العلم بالإسلام أياً كانت درجته، بل لا بد من التحلّق بأخلاقه والإلتزام به، وتلك هي صفة العدالة. ولقد عرفَ البغدادي الرجل العدل بأنه «من عرف أداء فرائضه ولزوم ما أمر به وتوقى ما نهى عنه وتجنب الفواحش المسقطه وتحري الحق والواجب في أفعاله والتوقى في لفظه مما يتلم الدين والمروءة»^(٢٥٠).

ويلخص محمد أسد الشروط الثلاثة المتقدمة في هذه العبارة «أن يكون مسلماً تقياً» عملاً بتوجيهات القرآن «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»^(٢٥١)، معتزلاً بالإسلام وحضارته.

(٤) أن يكون بالغاً عاقلاً راشداً: فلا تصح إمامة الصبي ولا المجنون لأنها غير مكلفين، لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المبتل حتى يعقل»، فالصبي لا تصح منه البيعة فضلاً عن أن يكون إماماً، وكذا المجنون.

ولا يكفي في الامامة العظمى شرط البلوغ، فإن هذا المنصب الخطير يقتضي علماً وتجربة ومعاناة لأحوال الناس وتاريخ الأمم وتمرساً في الادارة والتنظيم وحصول قدر كافٍ من التفاعل بين القائد والأمة وابتلاء له في السير والعسر، واستعانة فوق ذلك كله وقبله بالله. . وهي صفات لا يُدرَكُ جُلها في فترة الصبا والمراهقة القصيرة. . ولذلك قد أصاب من قاس الأمر في حدّه الأدنى على ولي اليتيم الذي لا يسلم إليه منظوره أمانته بمجرد البلوغ، بل لا بد من الاطمئنان إلى رشده «فإن أتسم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم»^(٢٥٢)، فإن كان شرط البلوغ غير كاف لتسليم أمانة المال فكيف بأمانة الأمة كلها؟ ان ما شرطه الفقهاء من علم وعدالة لا يولدان مع الإنسان ولا ينتان مع بصيلات شعر لحيته وشاربه، أو غير ذلك، وإنما يكتسبان بالدربة والممارسة وملك الأيام وكثرة التجارب، ولن يتحقق ذلك إلا في سنوات متأخرة. وبناء على ذلك فبإمكاننا أن نضيف إلى شرط البلوغ الرشد الذي لن يتحقق قبل سن الأربعين سنة هجرية، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لم ينزل رسالته على سيدنا محمد ﷺ إلا في هذا السن. . ولعل أحداً لا ينبغي أن يضطلع بخلافة محمد عليه السلام إلا بعد أن يبلغ من العمر كحد أدنى ما بلغه محمد ﷺ عندما أنزلت عليه الرسالة^(٢٥٣).

(٢٤٩) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)،

ص ١١١.

(٢٥٠) الكفاية، ص ٨٠. نقلاً عن: المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٨٧.

(٢٥١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(٢٥٢) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٦.

(٢٥٣) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص ١٣٨ - ١٣٩.

ان سن الأربعين تُعدّ سن نضج الشخصية واستقرارها . فضلاً عن كونها فترة كافية لاختبار سيرة ذلك المرشح وشخصيته . فلذا نجح في المرور سالمًا من ابتلاءات الشباب وتقلباته وعرفته المساجد وساحات النضال الشعبي ، وتفاعل مع الجماهير، حري أن يوثق به . عن ابن عباس ، قال : «سمعت النبي ﷺ يتخوّف على أمته ست خصال: إمرة الصبيان وكثرة الشرط والرشوة في الحكم وقطيعة الرحم واستخفاف بالدم وكثر يتخلدون القرآن مزامير يقدمون الرجل ليس سائقهم ولا أفضلهم بغيرهم غناه»^(٢٥٤) .

(٥) الكفاءة: قال ابن خلدون: وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها كفيلاً لحمل الناس عليها عارفاً بالعصيبة وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح . وهي عند الماوردي: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيعة وجهاد العدو. ولعل المقصود بالكفاية ليس القدرة على قيادة الحروب، فإن تلك كفاية خاصة لها أصحابها مثل سائر الكفايات الفنية، وإنما المقصود القدرة على قيادة الناس وتوجيههم^(٢٥٥)، وقوة الشخصية حتى لا يكون ألعوبة بيد غيره^(٢٥٦)، ويلحق بشرط الكفاية القدرة البدنية على النهوض بأمانة الامامة، وأهل الاختصاص يمكنهم تقدير المدى المخل بالقدرة البدنية .

- مسألة القرشية: ذهب جمهور الأمة إلى اشتراط القرشية في الامام مستندين إلى أحاديث صحيحة تؤكد هذا المعنى، بعضها يخبر ان الأئمة من قريش، ما أطاعوا الله وحكموا فعلوا ووعدوا فوفوا واسترحموا فرحموا^(٢٥٧)، فإن سقطت تلك الصفات زالت عنهم الخلافة . وبعضها بصيغة الأمر «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم» و«قدموا قريشاً ولا تقدموها» وهما يثبتان ما يجب للأمة في حق قريش ما دامت مستقيمة على أمر الله^(٢٥٨) . ولقد طعن البعض في هذه الأحاديث بالضعف بسبب مصادمتها أصلاً من أصول الشريعة: المساواة بين المؤمنين ومنع التفاضل بالأنساب والقبائل . وتمسك بها آخرون، وأولها فريق ثالث^(٢٥٩) .

ولعل خير من جلى هذه القضية المعماة وجعلها متساوقة مع كليات الشريعة التي دعت إلى المساواة بين الناس وإسقاط كل معاني التفاضل القائمة على العرق واللون والقبيلة والقوم والثروة والشهرة، حتى لا يبقى إلا الإيمان والعمل الصالح مقياساً للتفاضل بين البشر - خير من أسقط الأئمة التي أحاطت بهذه الأحاديث دون أن يسارع إلى تضعيف بغير ضعف، هو

(٢٥٤) رواه أحمد والطبراني، والكثير بقية العنقود إذا أكل ما عليه من عنب .

(٢٥٥) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١١٢ .

(٢٥٦) المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٩٦ .

(٢٥٧) رواه البخاري .

(٢٥٨) عودة، المصدر نفسه، ص ١١٧ .

(٢٥٩) ذهب الإمام القبلي إلى أن هذا الحديث ليس إلا مجرد إخبار بما سيحدث . وذهب الإمام الجلال

إلى أنه إخبار بما يكون لا بما يجب . نقلًا عن: الوزير، تصحيح المسار، ص ٧٤ - ٧٥ .

علّامتنا عبد الرحمن ابن خلدون، فقد رأى أن أحاديث إمامة قريش لا تتعلق بأمر ديني يجعل قريشاً طينة خاصة متميزة، وإنما الأمر يتعلق بمصالح سياسية تمم وحدة الجماعة الإسلامية واستقرار نظام الخلافة فيها. وهو أمر يقضي من الإمام أن يكون مستنداً إلى تكتل شعبي قوي (عصبية).

وفي زمن كانت القبيلة تمثل التركيب الاجتماعي الأساسي، كان من الطبيعي أن لا يستقر الحكم ما لم يكن مستنداً إلى القبيلة الأقوى التي لا تنازع زعامتها. والثابت تاريخياً أن أحداً من العرب لم يكن ينازع قريشاً زعامة العرب - ولا عجب إن اقتضت حكمة الله أن تكون النبوة فيهم. ولقد كان هذا المعنى واضحاً في خطاب أبي بكر، يوم السقيفة في مجلس شوري الصحابة، وهم يتداولون الرأي في خلافة النبي لمن تكون، فذكر أبو بكر الصديق: ان العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش. وكانت صياغته أحاديث الإمامة ليست صياغة دينية وإنما صياغة سياسية أي قائمة على المصلحة. . ولقد ظل الأمر كذلك، أي ظلت الامامة في قريش حتى انحرفت عن نهج الإسلام فأترفت وضعفت وخرج منها الحكم إلى أمم أخرى مثل الترك، هي أقوى منها عصبية وشوكة. واذن فأحاديث الإمامة في قريش، تكشف عن سنة اجتماعية يجب احترامها. . هي قيام الدول على ما في العصبية من قوة التغلب، وما يمكن ترجمته بمصطلحات عصرنا، على أقوى التكتلات في المجتمع مثل التكتلات الحزبية والجهوية.

فإذا قام الأمر على غير ذلك مثلما هو الشأن في أيامنا عندما لا يستند حاكم إلى حزب قوي وإنما إلى تآلف بين جملة من الأحزاب قد يكون حزبه أضعفها، فليس بعيداً أن يسارع إلى الحكم الوهن والتقلب والضعف، ان الحكم قوي ما استند إلى عصبية قوية. ولا شك أن العصبية تختلف من مجتمع إلى آخر بحسب نوع تركيبته، المهم حصول المقصد الشرعي وهو استقرار الحكم وقوته، لا بالبطش والارهاب وإنما بتمثيله القطاعات الأساسية في المجتمع. المقصود اذن ان تكون تمثيلية الحكم قوية حتى يتم التوازن بين مقتضيات الشورى (الحرية) ومقتضيات النظام.

ولا شك أن من أفضل الوسائل للكشف عن تلك التمثيلية وسيلة الانتخاب، فاشتراط القرشية مسألة سياسية وليست قضية دينية مؤبدة، مسألة سياسية تتجه إلى تحقيق مصلحة شرعية هي وحدة الأمة، وسبيلها قوة النظام السياسي، وسبيل ذلك استناد الحكم إلى تكتل شعبي قوي يحد من نزوعات التشقق والتفتت ويقتصد في استعمال القوة ويوفر المنعة والاستقرار للأمة، ويحقق الإجماع الضروري.

الخلاصة: ان رئيس الدولة الإسلامية ينبغي أن يكون مسلماً محسناً في إسلامه، وأدنى ذلك أن يُعرف عنه صحة الاعتقاد والتصور والغيرة على الدين وحب العلم والعلماء والحرص على أداء الفرائض واجتناب المحرمات، والأمانة وحسن الخلق، متمتعاً بقوة الشخصية والقدرة الجسمية، مما يؤهله لخدمة الأمة وقيادتها بكفاءة. وان يكون قد بلغ سن النضج والاستقرار (٤٠ سنة)، فخير الحياة والناس وخبروه، وحقق قدراً مرضياً من التفاعل مع هموم

الناس، وشهد له أهل الحل والعقد (ممثلو الأمة) بالدين والأمانة والكفاءة، فكان أكفأهم في جمل ذلك. . . وحيداً لوجع إلى ذلك شفافية في الروح ونورانية في الفكر تؤهلانه لكفاءة النهوض بمهمة الشيخ المربي والمصلح الراحل^(٣١١)، وأن يكون حائزاً لإجماع الأمة أو أغليبتها.

(هـ) هل من طرق أخرى للوصول إلى الرئاسة العامة؟ قد تقدم ان الامام نائب عن الأمة في انفاذ الشريعة وصيانة الوحدة ونشر الرسالة، يعاونه في ذلك أهل الحل والعقد ثم سائر أفراد الأمة، وان طريق هذه النيابة هي البيعة الخاصة (بيعة أهل الحل والعقد) والبيعة العامة يشترك فيها جميع المسلمين في الأقطار الإسلامية كافة في حال الوحدة السياسية للأمة، أو ممن هم داخل اقليم الدولة^(٣١٢) في حال تعدد الدول الإسلامية، وهي الحالة الاستثنائية، وذلك تعبيراً عن أن الأمة هي الموجبة لعقد الإمامة. فهل هناك طرق أخرى لعقد الإمامة غير هذا الطريق؟

(١) الاستخلاف (ولاية العهد): ذهب كثير من الفقهاء إلى أن رئاسة الدولة تثبت باستخلاف الرئيس القائم لأحد بعده، قريباً منه نسباً أو بعيداً. ذهب إلى ذلك المالكية والشافعية والحنابلة وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج، حتى نقل بعضهم إجماع المسلمين عليه^(٣١٣). بل ذهب ابن حزم إلى أن هذا الطريق، في عقد الإمامة، أصح الطرق وأفضلها، سواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته، كما فعل رسول الله بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز. وهذا الوجه هو الذي يختاره وأنكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الامامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يُتخوف من الاختلاف والشغب مما يُتوقع في غيره بقاء الأمة في فوضى^(٣١٤).

وإذا حصل واستخلف الإمام على الأمة أحداً بعده وجب عليها إنفاذه كما فعل أبو بكر بالعهد إلى عمر، وأجمعت الصحابة على تنفيذ ذلك العهد^(٣١٥). ولقد استندوا في صحة الاستخلاف إلى وقائع تاريخية وإلى ما حصل من إجماع على ذلك وعلى المصلحة^(٣١٦).

(٢) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي: ويشعر المرء بالقرع من استمرار هذا العفن قائماً في تراثنا الديني وفكرنا السياسي، ويضع يده مباشرة على هذه الألغام التي قوّضت حضارة الإسلام وأسلمتنا إلى الإنحطاط. انه من غير ثورة شاملة تطيح بهذه السموم التي لا تزال تجري في دماء الأمة وتشل طاقتها وتجهض انتفاضاتها وتجبط أحلام نهضتها، فلا أمل في

(٢٦١) يقول الداعية المغربي المجاهد أخونا الشيخ عبد السلام ياسين: «أميرنا هو رجل التوفيق

النوراني». انظر: ياسين، الإسلام غداً، ص ٩٠٨.

(٢٦١) علي، القانون الدستوري، ص ٢٣٢.

(٢٦٢) أبو حبيب، دراسة في مناهج الإسلام السياسي، ص ٢٤٥.

(٢٦٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٦٩.

(٢٦٤) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)،

ص ٢٨٥.

(٢٦٥) أبو حبيب، دراسة في مناهج الإسلام السياسي، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

انطلاقة متينة قوية قاصدة منتجة الحضارة من جديد في امتنا. إذ لا يزال يضيع شطر كبير من جهودنا، لا في مقاومة الغزو الفكري ونشر الإسلام وبناء مؤسسات النهضة، بل في اجترار الانحطاط وإعادة انتاجه وفي أفضل الأحوال في مقاومته بمنطقه نفسه.

ان أقلامنا لا تزال منغمسة في المداد المسموم ومع ذلك نطمع في أن نكتب بها تاريخاً جديداً للإسلام. لا يزال قسم من الأمة يتحدث عن العصمة والتنظير لها، وشطر آخر عن القيادة التي تستشير لمجرد الاستئناس، وعن رئيس الدولة الذي هو الدولة^(٢٦٦)، وعن الاستخلاف وولاية العهد، وكأن ما استند إليه كل ذلك شيء مذكور يستحق مجرد الالتفات إليه فضلاً عن الوقوف لمناقشته وكأنه أمر جاد، ولكن ماذا فعل وصواعق الإجماع تهبط كالمصائب على رؤوسنا؟ ان المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث أو الإمام الوصي! أي أجمعوا على مصادرة حريتنا وحقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا والأجير الذي يعمل لنا؟ ماذا فعل ونحن لا نزال نقرأ آيات وأحاديث الشورى من جهة، ومع ذلك نلقي سمعاً لهذه الإجماعات الساقطة من جهة أخرى، دون أن نتفطن أننا قد دخلنا جحر الضب الذي دخله من سبقنا من أهل الديانات المهترئة فحق علينا وصفهم «تتألم الدين حلوا التوراة ثم لم يملوها كمثل الحمار يحمل أسفاره»^(٢٦٧). فويل لتاريخ الازدهار من ليالي الانحطاط، هل نحن أهل لوراثة الخلافة الراشدة ونحن نلقي عليها بمزابيل انحطاطنا؟ ونقرأ صفحاتها الناصعة وعلى أعيننا نظارات ملطخة بجهالات القرون؟ لقد أنطقنا ذلك العهد الزاهر بما يباه عليه فقهه النير في الدين وعقله المستقيم في السياسة.

- تقول أدعياء التشيع على رسول الله ﷺ فجعلوا نظامه الشوري كسروية وراثية يتسلمها الأحفاد عن الأجداد كما يتسلمون الموارث. حاشى أهل أطهر بيت أن ينسب إليهم دنس النظام الوراثي - انه النظام الوراثي مهما اختلفت العناوين. وتقول أدعياء التسنن على نبيهم، فأولوا إنايته لأبي بكر في الصلاة على أنه استخلاف، وكان المصطفى وهو الذي أوتي جوامع الكلم وهو نبي البيان والملمحة، عجز أو خشي أن يقولها صريحة. ولماذا انتظر أيام الغرغرة ولم يقلها في بيانه التوديعي للأمة في حجة وداعه: ان أبا بكر خليفتي عليكم؟

وهل لو خطر مثل هذا الاحتجاج الذميمة على بال أحد من أهل الشورى يوم السقيفة، هل كان يتردد في إلقائه والجدل محتدم حول الأجدد بخلافة النبي هل هو العي أم الخوف؟ لقد كان الأمر يحسم لو كانت هذه حجة أو شبه حجة، وإذا كان الصديق قد تلقى الأمانة بعد ترشيح عمر وأبي عبيدة له في مجلس الشورى في السقيفة، ويعد أن قبل هذا الترشيح إثر مناقشة حامية عميقة، وبعد بيعة عامة في المسجد، هل يتصور انه قد غدا صاحب حق أبدي فيها يعهد بها لمن يشاء حتى يظن أن ترشيحه عمراً هو من قبيل الاستخلاف الملزم، كما يوصي الإنسان بأملكه الخاصة إلى من يشاء؟ وحتى هذا مقيد في الشرع بقيود؟

لماذا كانت هناك بيعة عامة لعمر في المسجد؟ هل كان المسلمون يضيعون أوقاتهم في

(٢٦٦) النهائي، نظام الحكم في الإسلام.

(٢٦٧) القرآن الكريم، «سورة الجمعة»، الآية ٥.

شكليات أم كانوا واعين بأنهم يرمون عقوداً ويؤدون واجبات ومسؤوليات؟ هل كان عمر يشعر أنه مسؤول بعد الله أمام من استخلفه كما هو مقتضى ذلك؟ أم كان يشعر انه مسؤول أمام الأمة لأنها هي التي حملته المسؤولية، وأنه أمامها مدعو أن يقدم الحساب.. ويتلقى اللوم والتهديد حتى بالسيف إذا جار..؟

وقل الشأن في بقية الخلفاء ومنهم عمر الذي لم يعهد إلى واحد، وإنما إلى ستة، ليس منهم قريب من أقرابه.. وهؤلاء فوضوا إلى ابن عوف ليرشح أحدهم. فهل شعر ابن عوف بأن الأمر انتهى إليه شخصياً، يضعه حيث شاء، حتى في أولاده وأشقائه، أم كان يشعر بأنه يحمل أمانة المسلمين وإن عليه أن يستمع إليهم رجالاً ونساء لمعرفة مرشحهم؟ وفي الأخير وعندما تبين اتجاه الرأي العام وميله نحو عثمان، طرحه في المسجد للبيعة العامة إثر استجواب لها صريح (عثمان وعلي) أمام الناس يشبه الاستجابات المتلفزة للمرشحين للرئاسة لمعرفة السياسة العامة لكل مرشح هل كان كل ذلك محض اجراءات شكلية أم هي قواعد دستورية سنّها الآباء بفقہ ديني مستنير فتنبّك عنها الأحفاد لأنهم لم يكونوا في مستواها وقد أشربوا رحيق الأكاسرة والأباطرة وبقايا العصبية القبلية التنّنة، فأغشى أبصارهم ظلام القرون، فما رأوا في دينهم وميراثهم غير النظام الوراثي السائد؟ وكم راود الثوار علياً (رضي الله عنه)، على تسليمه الخلافة، فكان جوابه قطعياً: «ان مثلي لا يبايع إلا في المسجد». فكيف جاز للأحفاد أن يبتدعوا من هذا التراث الشوري النير فكرة العصمة والاستخلاف والعهد للأبناء والأقارب والصبية والمجانين؟ انها روح العصر، ولكل عصر روحه العامة.. ولقد كان الإسلام قفزة هائلة واندفاع عملاقة تحطت العصور وتحمرت من أسر المؤلف. ولكن ما ان برد وهج الروح وضعفت قوة الدفع حتى عاد التاريخ في مسألة الحكم إلى سياقه العام مكرساً، مع شيء من التعديلات، الروح الامبراطورية والنظام الوراثي السائدين.. وجاء العلماء ليسبقوا على روح عصرهم الشرعية الدينية فكانت العصمة والوراثة والاستخلاف ولم يبق من الخلافة إلا رسمها بعد أن تحوّلت إلى ملك عضوض حسب اصطلاح ابن خلدون. وذلك لا يعني بحال أن الشريعة قد انحسرت جملة عن نظام الدولة والمجتمع، لا، وإنما احتوت روح العصر، وطمست بعداً أساسياً من أبعادها هو نقل السلطة من السماء إلى الأرض ومن النخبة إلى الجماهير.

وما ينبغي أن نغفل عن الأثر السلمي للزلزال الذي أحدثته الفتن الداخلية في باكورة تجربة الخلافة الراشدة الرائدة، فلقد كان للحروب الداخلية التي سرعان ما حوّلت الخلافة إلى ملك عضوض وقع الزلزال في نفوس المسلمين، فضعفت وحتى انتكست الانطلاقة التحررية التجديدية للفكر الإسلامي وديت حتى سادت روح المحافظة والخوف من التجديد وسد الذرائع لدى جبهة علماء المسلمين. ولم نجد في ذلك المحاولات المتكررة لأفذاذ الرجال كالغزالي وابن تيمية وابن رشد وابن خلدون وابن حزم، بل لم يسلم هؤلاء من تأثير الروح السائدة في عصورهم، بل كثيراً ما احتوت تلك الروح واستوعبت وأجهضت القسم الأكبر من محاولات التجديدية، وإلا كيف نصدق أن مثل الآراء المتقدمة حول الاستخلاف تصدر عن فقيه نائر مثل ابن حزم..؟ هل غاب عنه وهو رجل التوثيق التاريخي بداية قصة أو نكبة

الاستخلاف مع السوالي المنشق معاوية بن أبي سفيان وقد غلبت عليه، غفر الله له، شهوة الملك وعصبيته القبلية، فلم يكتف بأن انتزع الأمر من أهله بل ومضى في الغي لا يلوي على شيء حتى صمّم على توريثه كما يورث المتاع لابنه وعشيرته، فجمع في قصة مشهورة ثلثة من المرشحين للخلافة من الجيل الثاني من الصحابة، وأمام ملاء من الناس قام أحد أعوانه يخطب بصفاقة، «الخليفة هذا»، مشيراً إلى معاوية، «فإن هلك فهذا»، مشيراً إلى يزيد الفاسق، «فمن أبي ذلك فليس له غير هذا»، مشيراً إلى سيفه، فقال له معاوية: «اجلس فأنت خطيب القوم». ومنذئذ بدأ مسلسل الشرّ والفساد^(٢٦٨)، مكرساً الدكتاتورية والوصاية والعصمة، مقصياً الأمة عن حقها، مبدداً طاقاتها في جدل عقيم حول الخلافة والاستخلاف^(٢٦٩).

وهذا التقويم السياسي لا يعني أن تاريخ الخلافة يساوي تاريخ الاستبداد، فقد عرف تاريخنا خليطاً من الاستبداد والشورى، ولا يعني أن الانحراف السياسي قد أعدم الصفة الإسلامية للدولة، فقد استمرت من خلال التسليم للوحي بالمشروعية العليا المطلقة في الثقافة والتشريع ولكن دون المستوى النموذجي بكثير، ولا يلغي ما حصل من تعطيل للشورى كأساس لبناء الدولة، لا قيمة المد الفكري الهائل الذي عرفته الأمة من خلال الخمسة قرون الأولى على الأقل، ولا دور المجتمع السياسي والمدني الذي كان فاعلاً متحركاً. يوج بالثورات، كما كانت سلطة الحكام محدودة بالشرعية إذ كان العلماء هم سلطة التشريع من خلال تفسيرهم نصوص الوحي، كما كانت السلطة القضائية في أيديهم باستقلال كامل عن الدولة، فكان المجتمع قوياً بمؤسساته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والقضائية، وكان يتمتع باستقلال كبير عن السلطة. ولذلك تركزت خطة الاستعمار الغربي وخلفائه على تدمير تلك البنية من أجل السيطرة الكاملة على المجتمع وانهاكه ومنع نمّده، فكانت مصادرة مؤسسة الأوقاف والمعاهد الدينية والقضاء الشرعي.

النتيجة: لا شرعية في نظام إسلامي تُستمد من وراثة أو من عصمة أو من استخلاف أو من انقلاب. إنه حكم مدني من كل وجه، أي، رئاسة شورية طريقها الوحيد البيعة العامة ومصدر سلطانها الأمة. وما حدث من استخلاف في عهد الراشدين لم يكن شيئاً غير كونه طريقاً من طرق الترشيح لأهل الحل والعقد (مجلس الشورى)، وللأمة أن تقبل ذلك الترشيح أو تزاحمه بترشيح آخر أو تلقي به عرض الحائط^(٢٧٠). تلك هي صورة الدولة الإسلامية المثالية: دولة الخلافة، دولة الشريعة والشورى، دولة الأمة الواحدة. ولكن مع التسليم بالمشروعية العليا للشريعة. يمكن تصور حكومات إسلامية ناقصة في حال الدولة القطرية أو عدم التزام بالشورى مصدراً لسلطة الحكم^(٢٧١).

(٢٦٨) انظر: عبد الله فهد النفيسي، عندما يحكم الإسلام (تونس: المعرفة، ١٩٨١).

(٢٦٩) لم تسلم من مصيبة الاستخلاف حتى الأنظمة التي زعمت أنها طَلقت النظام الملكي وما يلحقه من مصائب الاستخلاف وولاية العهد.

(٢٧٠) انظر: محمد عسارة، «إسلامية الدولة ومدنيتها»، الجهاد الإسلامي، العدد ٥٦ (تموز/ يوليو

١٩٨٧).

(٢٧١) إن الصورة المثالية أو الكاملة للدولة الإسلامية: دولة الشريعة والشورى والوحدة، لم تعمّر طويلاً =

(٣) ما طبيعة عقد الخلافة؟ ذهب العدد الكبير من فقهاء السياسة الشرعية إلى أن عقد الخلافة أو رئاسة الدولة هو عقد نيابة أو وكالة عن الأمة: صاحبة الرئاسة العامة ومصدر السلطات. فكل ما يتمتع به الرئيس من صلاحيات هو مستمد - من الوجهة الدستورية - من الأمة، ذلك أن فروض الكفاية - ومنها الإمامة - هي فروض اجتماعية لا بد أن يقوم بها بعض الأمة - وإلا أئتم الجميع. . . ولأنه ليس كل واحد مؤهلاً لأداء هذا الفرض، نحتّم أن توكل الأمة إلى بعضها القيام نيابة عنها بواجبات الإمامة، وذلك هو ما يعرف بالتمثيل^(٣٧٣). وإذا كانت السيادة الأصلية في الدولة الإسلامية إنما هي لإرادة الله ممثلة في شريعته فإن سلطة المجتمع الإسلامي هي سلطة بالوكالة أو النيابة عن الله، والله هو الذي خوّل الأمة سيادة وسلطاناً في إطار شريعته واستخلفها في الأرض. . . فهي تملك، في إطار تلك السيادة، أن تكل إلى واحد منها أمر أداء الأمانة التي أناطها الله بعهدتها ما يتعدر عليها أداؤه مجتمعة، فيكون سلطانه محدوداً بحدود الشرع وإرادة الأمة، بالنص والشورى، وتكون حكومة الله وحكومة الناس (بحبل من الله وحبل من الناس)^(٣٧٤)، ويكون استمرار حكمه مرهوناً بموافقة الشعب على الأسلوب الذي يدير به الأمر العام، وليست البيعة، نتيجة ذلك، إلا عقد وكالة. . . انها تعني أن الإمام قد أصبح وكيلًا للأمة في انفاذ شريعة الله، ومنها تجسيد إرادة الأمة.

لقد حمل القرآن الكريم الأمة مسؤولية إنفاذ شريعته والخلافة عنه، يبدو ذلك جلياً في توجيه الخطاب إلى المؤمنين ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾^(٣٧٥)، «ولكن منكم أمة يدهون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ويهون عن المنكر»^(٣٧٦)، وغير ذلك كثير مما له دلالة واضحة على أن الأمة هي التي تتحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون اذن صاحبة السيادة العليا^(٣٧٧) لقاء ما تحمله من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة وحق الاشراف عليه وعلى سائر الحكام^(٣٧٨). وكيف علماء الشريعة الإسلامية يبيعة الخليفة على أساس فكرة التعاقد، ويعتبرونها هي عقد الوكالة نفسه، فكما لا يسوغ لأحد أن يجري وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض، لا يسوغ كذلك لأحد أياً كان أن يقوم بوظائف الخلافة رأساً إذا لم تفوضها الأمة له.

فالخلافة في رأي علماء الشريعة، عقد يتم عن اختيار وقبول بين الأمة والخليفة يترتب

= وحلت محلها الخلافة الناقصة التي مع نقصها حافظت على الإسلام ووحدة الأمة والجهاد ضد أعدائها، فتركزت خطة الدول الاستعمارية على اسقاطها، فاستغلّوا هزيمة حكام تركيا في الحرب العالمية الأولى ليقضوا عليها التخلي عن الأقطار التي كانت تحكمها والتخلي عن الشريعة وإقامة حكم علماني، وذلك في معاهدة لوزان.

(٢٧٢) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٢٢.

(٢٧٣) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١١٢.

(٢٧٤) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١٣٥.

(٢٧٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤.

(٢٧٦) في إطار الشريعة كما سبق.

(٢٧٧) موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٧٨.

عليه التزامات وحقوق، يترتب على الخليفة السير في حكمه وسياسته على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله وإقامة العدل بين الناس ودفع الظلم عنهم وحراسة الدين وإقامة شعائره وحدوده والدفاع عن دار الإسلام، وكل ذلك بمشورة الأمة العامة والخاصة، ويترتب على ذلك للخليفة على الأمة السمع والطاعة والاخلاص وبذل الجهد في النهوض بأعباء الحكم.

«ولما كانت الخلافة نوعاً من الوكالة، فتجري عليها أحكام الوكالة، من هذه الأحكام انها لا تورث ومنها انه إذا خلع الخليفة أو توفي فلا ينزل من لأهم من الأمراء والوزراء لأن تصرفات الوكيل تنصرف مباشرة إلى الأصل الذي هو جموع أمة المسلمين، والولاة والوزراء والأمراء ليسوا وكلاء الخليفة ولكنهم وكلاء الأمة»^(٢٧٨).

وهكذا، فالسلطة بعد النبي ﷺ، الذي لم يكن له من الصفة الدنيوية السياسية إلا ما لكل مسلم من حيث هو مستخلف^(٢٧٩)، سلطة مدنية بحتة لأنها نيابة عن الأمة ولا مجال فيها لأي معنى من معاني الشيوقراطية^(٢٨٠)، حيث يتلقى الحاكم التفويض من الله وينتصب في الناس أو على الناس وصياً يترجم لهم، بسلوكه وأمره ونهيه، إرادة الله، وهو ما لم يذهب إليه أحد من المسلمين عدا طائفة منهم^(٢٨١)، وكلمات متناثرة هي من قبيل الأدبيات والمجازات أو

(٢٧٨) محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣)، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢٧٩) رغم أن أحداً من الحكام لم يتمتع بمحبة أمته كما تمتع الرسول عليه السلام، ورغم أن دولة المدينة قامت على أساس بيعة العقبة الثانية وعلى أساس الوثيقة الدستورية «الصحيفة».

(٢٨٠) بما في ذلك ادعاء الانفراد بتفسير النص المقدس، فليس له أن يفرض على الأمة اجتهاده حتى وان يكن من أهل الاجتهاد، بل هو ملزم بالخضوع للاجتهاد السائد في أوساط العلماء، إذ ليس للحاكم الصفة التشريعية الأساسية، فهي لله، ولا الاستنباطية، فهي لمجلس الشورى وهيئات العلماء خلافاً لما يدعيه بعض حكام المسلمين المعاصرين، فلقد ورد في نص الحكم بالإعدام على الشيخ الرهوني: «وحيث إن المتهم سمح لنفسه أن يفسر القرآن خلافاً لفخامة الرئيس. وذلك ما قصدناه بالشيوقراطية العلمانية في بعض أنظمتنا المنسوبة عادة إلى المعاصرة».

(٢٨١) جاء في أحدث وأهم مصنف شيعي من حيث مكانة صاحبه العلمية والسياسية والجهادية آية الله منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج ١، ص ٤٠٥. «ان السيادة والحاكمية لله تعالى فقط. . . والنبي ﷺ لم يكن له حق الحكم إلا بما فوض الله إليه. . . والأئمة أيضاً قد انتخبوا من قبل النبي بأمر الله تعالى، حتى إن الفقهاء في عصر الغيبة أيضاً نصبوا من قبل أئمتنا لذلك، وإلا لم يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلاً. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة. وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الامامية». وليس في هذا التصور الشيوقراطي المقصي إرادة الأمة والمهمش إياها والمشرع في المحصلة النهائية للفردية والدكتاتورية باسم الدين وهي شر الدكتاتوريات، إلا بصيص من الأمل ينبثق من صياغة الشيخ الموحية بأن هذا التصور ليس محل اجماع لدى الشيعة الامامية - أبرز فرق الشيعة - فلقد تقدم أن تصور الشيعة للدولة في غياب الامام المعصوم لا يختلف كثيراً عن التصور الإسلامي لدى عموم مفكري الإسلام المعاصرين من حيث اعتبار الأمة مصدر السلطة وان الخليفة والرئيس أو الولي الفقيه - عند الشيعة - ليس إلا نائباً عن الأمة في انفاذ الشريعة وإقامة العدل من خلال ما تفوضه له الأمة من سلطة عبر الشورى (أي الانتخاب المباشر أو غير المباشر)، ويمارس تلك السلطة تحت الرقابة المباشرة لأهل الحل والعقد (مجلس الشورى) ولعامة المجتمع السياسي عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تتنوع وسائله (الصحافة الحرة، المساجد. . . الخ). غير أن ما أحدثته فكرة ولاية الفقيه من تقريب هام بين السنة والشيعة في تصور الدولة، لا يلغي الظلال الثيوقراطية =

الجهالات التي صدرت عن بعض الملوك من مثل قول المنصور الخليفة: «ان هذا المال مال الله استخلفني عليه فإن شاء أظفني وإن شاء أسكني». ولقد كانت ثورة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري على سابقة مشابهة صدرت عن جد للمنصور هو معاوية بن أبي سفيان عندما قال: «ان هذا المال مال الله»، فاحتج عليه الصحابي الجليل بشدة وأجبره على أن يقول بأن هذا المال مال المسلمين ولم يكن أبو ذر يحتج على ما في الكلمة من حق (لأن المال فعلاً مال الله)، وإنما كان يحتج على الباطل الذي أريد بها. أي انه ليس مال الشعب وإنما مال الحاكم، بينما الحق انه مال الله استخلف عليه الأمة، والحاكم ليس إلا وكلياً عليه في إنفاقه، فإن سفه فيه وأثرى كان عليها شرعاً أن تضرب على يده وتنتزعه منه، كما أمر الله بذلك ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله قياماً﴾^(٢٨٢)، ﴿ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام﴾^(٢٨٣).

ومثال على المجازات الشيوقراطية في الفكر الإسلامي غير الشيعي ما قرأته في الفسوق لدى القرافي من أن الحاكم نائب عن الله، وإن حكمه نص من الله يقول: «الحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه، وإذا كان لحكم الحاكم في مسائل الاجتهاد انشاء الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم، والله قد جعل له أن ما حكم به فهو حكمه، وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة. . ان حكم الحاكم نص من الله تعالى خاص في تلك الصورة المعينة»^(٢٨٤).

ولقد سارع المعلق أبو القاسم الأنصاري بالرد عليه: «ما قاله من أن الحاكم مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم ليس بصحيح بل ربما صادف حكم الله تعالى، فيكون حكم الله تعالى، وربما لم يصادف حكمه حكم الله، فلا يكون حكمه، ولكنه معذور ومأجور»^(٢٨٥).

= التي تلقينا عقائد العصمة على الولي الفقيه، نائب المعصوم. . تلك الظلال التي قد تكون من الكثافة أنها تكاد تلغي إرادة الشعب وجرأته على معارضة الامام لا سيما إذا كان فذ الشخصية وإذا بلاء عظيم في مقارعة الطواغيت كما كان عليه أمر الامام الخميني رحمه الله. . فلقد كانت إرادة الشعب كمؤسسات الدولة مستسلمة أمامه عن حب وثقة وتقدير أو عن ضعف وعجز عن المقاومة. غير أن مما يجب التنبيه له، ان الكيان الشيعي ككل كيان ثقافي واجتماعي كبير في داخله تنوع وثراء وحتى تناقضات وصراعات واختلافات حقيقية مثل الكيان السني، فمن التبسيط المضر وغير العلمي الغفلة عن ذلك - انظر مثلاً على ذلك تطور برنامج حزب الدعوة العراقي، من المطالبة بدولة إسلامية لا تكاد تختلف في شيء عما طرحه الفكر الإسلامي السني منذ محمد عبده ورشيد رضا والبننا - وذلك قبل أن تندلع الثورة الايرانية، فكانوا شديدي التأثير بفكر الاخوان المسلمين، ثم تطور تصورهم للدولة الإسلامية ومنهاج بنائها بتأثير الثورة الإسلامية في ايران، فيهم، من خلال تصاعد موجها الهادر واندراجهم ضمن تيارها، فتنبوا فكرة ولاية الفقيه بل بلغ بهم الأمر، أو بكثير منهم، إلى حد القبول بالقيادة الإسلامية في ايران ومبايعتها، غير أن تطور الأوضاع في المنطقة قاد إلى تطور آخر مهم في برنامج الحزب، فحُفّف من مطالبه ونزل بها إلى مستوى القبول بحكم ديمقراطي تعددي ائتلافي حتى مع غير المسلمين. انظر مقالة عبد الجبار في: الحياة، ١٩٩٢/٦/١٩.

(٢٨٢) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥.

(٢٨٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٨٨.

(٢٨٤) شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي، الفروق (تونس: المطبعة التونسية، ١٣٠٢ هـ)، ج ٢،

ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢٨٥) أبو القاسم الأنصاري، أدرار الشروق على أنوار الفسوق، في هامش في: المصدر نفسه،

ص ١٠٥ - ١٠٦.

وما ذهب إليه القرافي يتناقض مع التصور الإسلامي للحكم والحاكم على أنه مدني من كل الوجوه معرض للصواب والخطأ، ولذلك لزم الشورى، ويتعارض صراحة مع توجيه النبي ﷺ لأحد قواده عندما سأله، حين يظفر بقوم، هل ينزلهم على حكم الله أم على حكمه؟ فقال له المصطفى ﷺ: «بل أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله أم تخطئه». ولقد صحح عمر كاتبه وهو يكتب نص حكم: «هذا ما نفي به الله.. قائلًا له: بل قل ماذا ما نفي به عمر».

ان الحاكم المسلم لا يختلف من الناحية الدينية عن أي مسلم آخر في انه بشر من الناس معرض للخطأ، وأن اجتهاداته في الدين معروضة كغيرها على بساط البحث العلمي والشورى العامة والخاصة يؤخذ منها ويترك على حسب حظها من القبول لدى مجلس الشورى. وللأكثرية رفضها - انه لا يختلف عن بقية المسلمين! ان هؤلاء قد اختاروه وانتدبوه ووكلوه لقيادتهم بشرع الله وانفاذ حكمه وفق أهل الشورى - وهو لا يملك عليهم من سند شرعي لطاعته غير تلك الصفة السياسية: الوكالة، أو التمثيل وطريقها الوحيد المعبر عنها هي البيعة أو ما يعبر عنه بلغة العصر: الانتخاب. والرسول، ﷺ رغم صفته الدينية كمبلغ عن الله - وهي صفة قد أنهاها إلى الأبد ختم النبوة، وهي صفة لا مجال فيها للشورى، لأنه لا مجال فيها للخطأ - ذهب غير عالم من المسلمين إلى أن صفته السياسية كحاكم قد اكتسبها بالبيعة، وخاصة بيعة العقبة الثانية التي مثلت الأساس لقيام دولة المدينة. ولأنه كان في المدينة أقوام غير المسلمين، مشركون ويهود، لم تشملهم بيعة العقبة، فقد كان أول أعمال النبي القائد ﷺ بعد وصوله إلى يثرب أن شرع الصحيفة وهي بمثابة الدستور لدولة المدينة، بل هي أول وأوثق وأوضح وأعدل دستور لمدينة في تاريخ الفكر السياسي، بما تضمنت من تنظيم العلاقات والحقوق في مجتمع متعدد الديانات والأعراق؛ وكان توقيع كل الأطراف عليها بمثابة العقد أو البيعة للدولة الجديدة والاعتراف بالنبي ﷺ حاكماً مدنياً من جهة إمامته السياسية. . وهي الجهة أو الصفة التي ورثتها عنه أمته تقلدها من تشاء من أبنائها عن طريق البيعة، للقيام بالوظيفة السياسية للنبي ﷺ^(٢٨٦).

ولكن هل عقد البيعة، فعلاً، من جميع الوجوه، عقد وكالة؟

نازع فريق من العلماء بعض المنازعة في هذا التنظير، وذلك أن الخليفة يلتزم بالمبادئ العليا للدين ولا تستطيع الأمة أن تلزمه خلاف ذلك، بينما الوكيل يلتزم بتنفيذ إرادة موكله. والأمة لا تستطيع عزل الخليفة إلا بفسقه أو كفره أو عجزه، بينما يستطيع الموكل في عقد الوكالة أن يلغي العقد ولو بتعويض^(٢٨٧).

وقد يضاف إلى هذه الفروق، أن الموكل في عقد الوكالة يفوض الوكيل التصرف في موضع الوكالة، على حين أن التفويض في عقد الإمامة هو تفويض جزئي. إذ الرئاسة العامة التي هي للأمة لا تتنازل عنها الأمة بالبيعة لشخص، بل تمارس تلك الرئاسة بطرق كثيرة،

(٢٨٦) وثق مصادر هذه الوثيقة المهمة: حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة

الراشدة.

(٢٨٧) العلي، الحريات العامة، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تباشرهما في كل الاتجاهات، بما فيها جهة الرئيس، وعن طريق مؤسسات الشورى في مختلف مستوياتها العامة والخاصة، بما في ذلك الاستفتاء. فليس لرئيس الدولة من الصلاحيات إلا ما حوّلت له الأمة عبر ممثليها (مجلس الشورى).

ولكن على كل حال يبقى تنظير البيعة بعقد الوكالة مقبولاً، خاصة، من أجل التأكيد على أن الحاكم ليس صاحب حق أصيل في الرئاسة وإنما سلطانه مستمد من الأمة صاحبة السلطة المستفيدة من عقد الاستخلاف، الأمر الذي يجعل الاختلاف واضحاً بين ثلاثة أوضاع يمكن تلخيصها كالتالي:

وضعية الأمة في النظام الثيوقراطي - الله - الحاكم - الأمة.

وضعية الأمة في النظام الديمقراطي الغربي - الأمة - الحاكم -

وضعية الأمة في النظام الإسلامي الديمقراطي - الله - الأمة - الحاكم.

واضح أنه، ولئن كان هناك اشتراك بين هذه الأنظمة فالتمايز بينها بين . . . ولكن النظام الإسلامي من جهة استمداد سلطة الحاكم من الأمة هو الأقرب إلى النظام الديمقراطي، الأمر الذي سمح لأكثر من مفكر إسلامي كبير أن يلحق الديمقراطية بالإسلام فيتحدث عن الديمقراطية الإسلامية بمعنى أن ليس للدولة الإسلامية من سلطان تستمده إلا من الأمة أو الشعب، ولكن سلطان الأمة مقيد بسلطان الشريعة وهو تقييد ذاتي بعد أن رضيت تلك الأمة بالله رباً، وبالإسلام ديناً، عن طوع واختيار. ولقد سبق أن رأينا أن تصور الديمقراطية على أنها السلطان المطلق للشعب، قد غدا تصوراً كلاسيكياً، لأن تقارب المسافات بين الأمم وتشابك المصالح بينها وخطر الحروب المدمرة فرضت الحد من السلطان القومي للدولة والسلاح بنشأة ونمو سلطان الأجهزة والمؤسسات والمواثيق الدولية الإنسانية التي يعلو سلطانها السلطان القومي، فضلاً عن أن سلطة الشعب العارية عن كل قيد خلقي وقيمة إنسانية، كثيراً ما فرّخت أبشع الدكتاتوريات ولطخت أديم الأرض بالدماء وبسطت رداء الجوع والخوف في العالم. . . كما فعل كثير من الديمقراطيات الغربية والشيوعية.

وإذا كان لا بد من سلطان يعلو السلطان القومي للدولة والشعوب، فمن أجدر به من سلطان رب العالمين الذي ينادي الشعوب والأمم إلى ترك العصبية القبلية والقومية والدينية والطغيان وتذكر وحدة الأصل وما تقتضيه من أخوة وتعارف، «فإنما أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وتبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم»^(٢٨٨). وكما قد رأينا فالهوية بين المرجعية للحكم الديمقراطي (الشعب) ومرجعية التقنين في الحكم الإسلامي (شريعة الله) ليست أوسع من أن تعبر ونجس^(٢٨٩).

(٢٨٨) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(٢٨٩) يقول المفكر الفرنسي فرانسوا بورغات: من أجل تقييم أكثر دقة للموقف، علينا التحقق من أن مقولة الفكر السياسي الغربي قائمة على حرية الإنسان المطلقة في اختيار القوانين التي تحكمه، علينا التحقق من أن الممارسات الغربية قد جعلت من هذا المبدأ النظري معياراً مطلقاً بالفعل، ويبدو أنه يتحتم علينا اضمضاء =

أما كون الأمة بعد مبايعة الإمام، لا تستطيع عزله إلا بكفر أو فسق أو عجز، فليس ذلك من قطعيات الدين، وإن التقى حوله معظم فقهاء السياسة الشرعية، ولكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهاد. ورأينا أمثلة في التحديد بمدة قابلة للتجديد عبر انتخاب حقيقي، أي تتوفر فيه النزاهة وتعدد المرشحين.

ولا يتضمن عقد الوكالة تفويضاً مطلقاً ذا صورة واحدة، بل يمكن أن يكون تفويضاً جزئياً، ويمكن أن تتعدد صورته وشروطه، الأمر الذي يسمح باعتبار عقد البيعة هو عقد وكالة على إنفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة، يستتبع كسائر العقود حقوقاً وواجبات على الأطراف المتعاقدة، منها الالتزام بحكم الشورى، كما يتقرر في مجلس الشورى أو الاستفتاء المباشر، واشتراط مدة معينة للولاية تتكرر أو لا تتكرر^(٢٩٠).

(و) ما هي حقوق وواجبات رئيس الدولة^(٢٩١): اجتهد فقهاء السياسة الشرعية في

= بعض الظلال على هذه الرؤية ابتداء من الولايات المتحدة، وفي الله نق (In God We Trust) إلى النظام الجمهوري في فرنسا، مروراً بانكلترا والمانيا الغربية، كل هذه التجارب المرموقة في مجال الفكر الليبرالي تسلم فعلاً بوجود مبادئ أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية، وفي عدد لا بأس به من الحالات ظلت الإشارة إلى الناموس الإلهي صريحة. هذه هي حالات: الولايات المتحدة والمانيا وبريطانيا، وفي معظم الحالات الأخرى لم تختلف هذه الإشارة إلا شكلياً إذ إن الموائيق الدولية تفرض على الأعضاء مبادئ مشهورة بأنها أعلى من إرادة أية أغلبية برلمانية، وبالفعل تدل مبادئ القانون الطبيعي على أن إرادة الإنسان، كانت دائماً خاضعة لعدد من الأطر المرجعية العالية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر موضع التساؤل، وتدل هذه المبادئ والقوانين كذلك على أنه لكي يتم الحد من تجاوزات الأغلبية، ينبغي تقبل وجود مبادئ متصلة تستمد من مصدر آخر غير الإرادة الإنسانية. وبناء على ذلك يتم تقبل أن الإرادة الإنسانية ليست المصدر الوحيد لصياغة المعايير ووضعها. فإذا انحصر حجم «الشرعية الإسلامية» في الدور الذي يقوم به القانون الطبيعي، والمبادئ العامة التي يتضمنها الفكر الغربي، والتي تستخدم باعتبارها إطاراً مرجعياً نهائياً لإنتاج المعايير التي يصدرها الإنسان، أصبح من غير المستحيل التوفيق بينه وبين إطار الديمقراطية العلماني. ويعبر عادل حسين عن وجهة النظر هذه عندما يرفض أن يمتكر الإطار المرجعي الإسلامي تشكيل (إسلامي) واحد. هل ينبغي أن نذكر أن دستور المانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لا يعترف صراحة بمبادئها، وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين من دخول أراضيها. انظر: فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٤٥ - ١٤٧.

(٢٩٠) ليس هناك في نصوص الإسلام ومقاصده ما يمنع تقييد مدة الولاية بأجل محدد قابل للتجديد عن طريق البيعة (الانتخاب)، فللأمة أن تجدد ثقتها في قيادتها أو تسحبها. . وسوابق تاريخ الخلافة الراشدة، حيث لم تحدد مدة الولاية طالما ظل الخليفة قائماً بوظائفه، لا تدل على أكثر من أن ذلك مباح. . وربما كان عدم التحديد السبب الرئيسي في كارثة الفتنة الكبرى التي كان منطلقها شيخوخة الخليفة الثالث مع عدم وجود سابقة أو نص لإقالته. ولعل ذلك ما دفع بعض الفقهاء المحدثين إلى اباحة تحديد مدة الولاية مثل الشيخ يوسف القرضاوي. ورأينا وجوب ذلك بسبب ما حاق بالأمة من النتائج المدمرة لاستبداد يتدثر بعباءة الدين وحتى بالديمقراطية ذاتها وحقوق الإنسان. انظر: القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

(٢٩١) واضح هنا أننا نتحدث عن رئيس لدولة إسلامية بقطع النظر عن كونه واحداً أو متعدداً. . مع أن من مقتضى عدم قبول الإسلام الفصل بين السياسي والديني، التماهي بين وحدة الجماعة السياسية أي (الأمة) وبين الدولة التي تعبر عنها. . الأمر الذي يجعل الدولة القطرية متناقضة مبدئياً مع الفكر السياسي الإسلامي. . =

تحديد واجبات الامام وحقوقه انطلاقاً من نصوص الكتاب والسنة ومقاصد الإسلام العامة وتراث الحكم الإسلامي وما اقتضاه العرف السائد في البيئة التي نشأ فيها، كل فقيه وروح عصره، وحاجات مجتمعه، ولذلك لا عجب أن ظهر في ذلك التحديد اشتراك واختلاف. فعند الشيخ الماوردي وأبي يعلى الفراء، وهما أبرز رجال الفقه الدستوري الإسلامي بين القدامى، تتلخص تلك الواجبات في:

- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة (مهمة ثقافية وعامة).
- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتى تعم النصفة (مهمة قضائية تنفيذية).
- حماية البيعة والذنب عن الحرم لينصرف الناس إلى المعاش ويتشروا في الأسفار (مهمة أمنية).
- إقامة الحدود لتصان محارم الله وتُحفظ حقوق عباده (تنفيذ الأحكام الجنائية).
- تحصين الثغور حتى لا يظفر الأعداء بثغرة (مهمة دفاعية).
- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة إليه حتى يُسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله (الجهاد لدفع العدوان).
- جباية الفية والصدقات على ما أُوجبت من غير خوف ولا عسف (مهمة مالية).
- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير (تحقيق الضمان الاجتماعي).
- استكفاء الأمانة وتقليد النصحاء لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمانة محفظة (حسن اختيار الموظفين).
- ان يباشر بنفسه مشرفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة (مباشرة الإشراف على أجهزة الحكم)^(١١١).

= وان هذا الكيان الاصطناعي إنما فرضه على الأمة الاستعمار الغربي لترسيخ وتأييد ضعفها، وتناقضها مع عقائدها وتراثها الثقافي والمصالح والطموحات العميقة لشعبها - ولكن قد قبل الفقهاء دولة التجزئة كأمر واقع وتعاملوا معها على أمل تطويرها في اتجاه الانسجام مع المثال - والحقيقة انه بقدر ما باءت بالفشل كل محاولات النهوض في اطار دولة التجزئة، بقدر ما قادت محاولات الوحدة المرجحة والقسرية إلى كوارث، الأمر الذي يجعل مطلب الديمقراطية جزءاً من المطلب الإسلامي في تمكين شعوبنا من حقها في تقرير مصيرها وفك قيود التبعية والدكتاتورية والتغريب عنها حتى تتجه بحرية وتلقائية في اتجاه الانسجام مع عقائدها وتراثها ومصالحها في الوحدة، وعندئذ لا يكون هناك تناقض بين تحويل الدولة القطرية إلى ما يتجاوزها (أي الخلافة) وبين تحويلها إلى دولة ديمقراطية، بل يصبح المطلب الديمقراطي جزءاً لا يتجزأ من مطلب الهوية ومطلب العدالة والوحدة . . كل خطوة نحو ديمقراطية الدولة القطرية خطوة على طريق دولة الوحدة. انظر: «مصدر شرعية الدولة الإسلامية»، حوار مع مجموعة من المفكرين، الشرق الأوسط، ٢٨/٥/١٩٩٢.

(٢٩٢) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٥١.

أضيف إلى هذه الواجبات في موطن آخر^(٢٩٣): «عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها» (مهمة اقتصادية تنموية).

والناظر في جملة وظائف رئيس الدولة، يجدها تتردد إلى نوعين من الخطط، بالتعبير الخلدوني، خطط دينية (حراسة الدين): كإقامة الصلاة «الدين ان مكانهم في الأرض انما هو الصلاة»^(٢٩٤)، والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة، وخطط سلطانية: أي سياسية (تحقيق مصالح المحكومين) من جباية وبريد وشرطة ودفاع.

وليست الخلافة إلا خلافة عن النبي ﷺ (صاحب الشرع) في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهما يتسعان ليشملا في كل عصر ما يناسبه من الوسائل، الأمر الذي يجعل نفوذ الدولة قابلاً للامتداد والتقلص بحسب ما يقتضيه تحقيق هدفها. وفعلاً فقد لاحظ المحدثون غياب مرافق هامة من مرافق الدولة الحديثة في ما حدده الماوردي لرئيس الدولة مثل شؤون التربية والتعليم والتثقيف والشؤون الصحية والاجتماعية^(٢٩٥) والعمل على توفير الحياة الحرة الكريمة لكل أبناء الأمة^(٢٩٦). والملاحظ أن أحداً من الدستوريين القدامى، في ما علمنا، لم يذكر الشورى فرضاً ملزماً للإمام وهو يتحدث عن واجبات هذا الأخير من حيث التزامه بنتيجتها، أما من حيث ممارستها فقد نصّ بعض الفقهاء على أنها شرط في استمرار مشروعيتها إماماً، وإلا، حقّ عزله كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره لآية الشورى.

وإن كانت مثل تلك المهام يمكن أن تندرج تحت إحدى الغايتين المذكورتين للدولة الإسلامية: حراسة الدين وسياسة الدنيا (تحقيق مصالح المحكومين). وتحت كلمة واحدة هي إقامة العدل «وإذا حكمت بين الناس ان يحكموا بالعدل»^(٢٩٧)، «ان الله يأمر بالعدل»^(٢٩٨) ولا شك أن من حكم بالشرعية عدل^(٢٩٩).

أما القاسمي فقد أجمل واجبات الإمام في قيامه «عل جميع الشؤون الداخلية والخارجية والعسكرية، وأنه إذا فوض شيئاً منها فإن ذلك لا يسقط حقه الاصل».

ومما ينبغي ملاحظته انه، لئن كانت وظائف الدولة الإسلامية ليست كلها ثابتة وهي من خلال تفاعلها مع حاجيات الأمة تتسع وتضيق، فإنها ليست بالتأكيد دولة شمولية تتضخم على حساب المجتمع. بل على الضد من ذلك، تشهد تجربتها التاريخية أن صلاحياتها كانت محدودة، وأن المجتمع كان يقوم بمعظم وظائفه مستقلاً عنها كالتعليم والتشريع والصحة

(٢٩٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١١٦.

(٢٩٤) القرآن الكريم، «سورة الحج»، الآية ٤١.

(٢٩٥) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٥٤.

(٢٩٦) موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٧٤ - ٧٩.

(٢٩٧) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٨.

(٢٩٨) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ٩٠.

(٢٩٩) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٢٥.

والضمان الاجتماعي، وأنها تتدخل عندما يعجز المجتمع. وإلى مثل هذا النموذج ينبغي أن نتجه: تقوية دور المجتمع وتوسيعه على حساب الحكومة، حتى تكون بحق خادماً معيناً مطيعاً، محدود الصلاحيات، بسيط التركيب والمؤونة.

(ز) أخلاق الإمام: ونظراً إلى خطورة منصب الإمام وما له من أثر في الأمة لا يقل عن أثر القلب من الجوارح وسائر الأعضاء، حتى ان النبي ﷺ يقول: «فتنان إذا صلحت صلح الناس وإذا فسدتا فسدتا الناس: الامراء والعلماء». . . نظراً إلى ذلك، فقد كانت الأدبيات الإسلامية ثرية في تقديم صورة مثالية عن الأمير الأموي، وتحذيره من الله وأليم عقابه. ولا شك أن تأثير القرآن والسنة كان كبيراً في ذلك. . . فلقد حفل القرآن بقصص الصراع بين الأنبياء والجبارين من الفراعنة والشاردة، وأعلت السنة من شأن الأئمة العادلين وجعلتهم الصنف الأول من المستظلمين بظل الرحمن والداخلين إلى الفردوس^(٣٠٠).

ونكتفي هنا بعد أن نظرنا إلى واجبات الإمام من الجهة الدستورية أو القانونية، أن نلقي ضوءاً على سجاياه الخلقية الواجبة في حقه مقتبسة ببعض التصرف من كتاب الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي.

(١) التواضع، وعدم الاستعلاء على الناس: «واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين»^(٣٠١)، فكل من رام علواً في الأرض حرم من نعيم الآخرة «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا سواداً»^(٣٠٢). ولقد كان رسول الله ﷺ أشد الناس تواضعاً، فكان يزجر كل سعي إلى تعظيمه، ويذكر بأنه رجل فقير ابن امرأة كانت تأكل القديد، وكان يمنعهم من الوقوف له «لا تقوموا كما يقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً» وإنما الكبرياء والعظمة لله من نازعه فيها قصمه^(٣٠٣)، ونهى أن يفخر أحد عن أحد^(٣٠٤)، وكان يقول «لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر»، وعلى ذلك وجب على الأمير وأعوانه وولائه أن يلتزموا التواضع ويذكروا وقوفهم بين يدي الله مجردين من كل أبهتهم وسلطانهم وهو يسأل «لمن الملك اليوم»^(٣٠٥)؟

(٢) الشفقة بالأمة: فلقد كان رسول الله ﷺ وخلفاؤه يسوسون الناس بالرفق «ان الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله»، ويقول: «الرفق لا يكون في الأمر إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه»^(٣٠٦)، وكان يدعو للرفقاء من الولاة: «اللهم من ولي من أممي شيئاً فرفق بهم فارفق به»^(٣٠٧)، وكان من رفقته ﷺ

(٣٠٠) حديث السبعة الذين يظلهم الله يوم القيامة أولهم: «امام عادل»، متفق عليه. وحديث «المقسطون على يمين الرحمن».

(٣٠١) القرآن الكريم، «سورة الشعراء»، الآية ٢١٥.

(٣٠٢) المصدر نفسه، «سورة القصص»، الآية ٨٣.

(٣٠٣) رواه مسلم.

(٣٠٤) رواه مسلم.

(٣٠٥) القرآن الكريم، «سورة غافر»، الآية ١٦.

(٣٠٦) رواه مسلم.

(٣٠٧) رواه مسلم.

أنه ما اختار بين أمرين الا اختار أيسرهما «ساعياً لدره كل عسر ومشقة عن أمته»، «عزيز عليه ما همم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»^(٣٠٨)، فواجب على المسؤول الرفق بالناس ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

(٣) يجب أن يتحرر من أدران الانتقام لنفسه والبغض والحقد على الخصوم، فلا يكون جباراً ولا بطاشاً، ذاكراً وقوفه ذليلاً بين يدي الجبار المنتقم مجرداً من صولجانه. فيجب أن يكون كريماً صفوحياناً «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين»^(٣٠٩). «وليصفوا وليصفوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم»^(٣١٠)، «فبها رحمة من الله لئن لهم ولو كنت لظأ غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر»^(٣١١).

وعن عائشة قالت: «ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً بيده قط ولا امرأة ولا خادماً إلا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه من شيء فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم الله تعالى»^(٣١٢).

ولذلك لما جاء أعداؤه الذين أخرجوه من قريته مطأطي الرؤوس، بعد أن تأمروا على قتله، لم يفحش ولم يوبخ أحداً ولم يبطش بل قال في تواضع «اذمبوا فأنتم الطلقاء» معيداً إلى الأذهان قصة يوسف مع اخوته «لا تريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين»^(٣١٣).

(٤) الالتزام بالصدق في الوعد مع رعيته: «ووفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولاً»^(٣١٤). ومن مقتضى ذلك ألا يجنون ولا يغدر ولا يغش «ما من عبد يسترعه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة» خاصة وأنه يعد، لا باسمه الخاص، بل باسم الدولة، مما يوجب انتقال ذلك التعهد إلى خلفه، ولذلك قال أبو بكر بعد أن تولى «من كان له عند رسول الله عهد أو دين للميأتنا».

(٥) يجب على الحاكم ألا يحتجب دون الناس وحوادثهم، يقول الرسول ﷺ: «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وغللتهم وقرهم، احتجب الله دون حاجته وغلته وقره يوم القيامة»^(٣١٥).

(٦) ومن خلق الحاكم المؤمن الزهد في الدنيا وعدم التنافس على ما في أيدي الناس، فذلك أقوم لنفسه ورعيته، أقوم لنفسه حتى لا تشغله الزينة وزخارف الدنيا عما عند الله. وحتى لا ترنخي مفاصل عزمه ولا يترى أهله على النعيم فيشقى بهم في الدنيا والآخرة ويكونون للأمة قدوة سيئة، فلا مناص للقائمين على الحكم في كل مستوياته وعلى قيادات

(٣٠٨) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ١٢٨.

(٣٠٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٣٤.

(٣١٠) المصدر نفسه، «سورة النور»، الآية ٢٢.

(٣١١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(٣١٢) رواه مسلم.

(٣١٣) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ٩٢.

(٣١٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٣٤.

(٣١٥) أبو داود والترمذي.

الجماعات الإسلامية أن يأخذوا أنفسهم بالشدة، ان الترف لا يتعايش مع الايمان ولا يصنع رجالاً... ثم إن ذلك أقوم مع الناس لأنه (الحاكم) محل قذورتهم فما سار في اتجاه إلا وتداعت رعيته على اثره، فإذا اتجه نحو الدنيا ونعيمها تنافس الناس فيها وانشغلوا عن معالي الأمور وتنازعوا عليها حتى يهلك بعضهم بعضاً، ولن يشبعوا... أما إذا يَم شطر الآخرة عمرت المساجد وراجت سوق الفكر والذكر والقرآن والعلم النافع والعمل الصالح والجهاد والاحسان، «وفي ذلك لليتأس المتأسون»^(٣١). ومحال أن يقدر حاكم على إخفاء حاله عن رعيته طويلاً، ومحال أن يتجه شعب إلى معالي الأمور وحكامه في سفاسف الأمور سادرون. وما دامت البشرية كتب عليها أن تعيش قروناً عديدة وفيها الفقر والغنى فخير نظام تصل إليه هو الذي يجعل حكامها إلى جانب الفقراء يعيشون عيشتهم ويرتفعون بحسب ارتفاعهم، فما أشبع أن يجتمع سلطان الحكم وسلطان المال.

(٧) ولا شك أن جماع الأمر كله أن يضرب الحاكم المثل الأعلى في الالتزام بدستور الدولة (الشريعة) والإخبات إلى الله والإنابة إليه فيكون من العابدين الممتازين، تعرفه حلقات العلم والذكر ومحارِب الليل، فإن لم يستعن بذلك على نفسه وعلى اغراءات السلطة ومشكلاتها سارع إليه الهلاك. ولا شك أن اشتغال الحاكم برعاية الضعفاء وإقامة العدل ومصالح الخلق عامة عبادة عالية هي أفضل عند الله من نوافل العبادة الفردية كصلاة التطوع.

عمل الإمام في حراسة الدين وسياسة الدنيا لا يلغي دور الأمة: ان كل ما يقتضيه عمل الإمام، من استحداث أجهزة وتعيين أعوان من وزراء وولاة ومدراء وقواد وسفراء وقضاة، مما هو راجع إليه بالنظر، ليس من شأنه أن يلغي أو يقلص دور الأمة، بل بالعكس يسعى إلى تنمية فاعليتها واستكفائها الذاتي، حتى يتقلص دور الدولة إلى حدّه الأدنى. ان عدم اتساع مهامها لا يدرجها في مصاف الدولة الأمنية (Etat gendarme)، ولكن لا ينبغي أن تززع لدى المحكومين روح التواكل على الدولة بل بالعكس تسعى إلى استغنائهم عنها، وقيامهم بأنفسهم ما وسعهم ذلك من خلال تشجيع المبادرة الفردية والجماعية في كل مجالات الخير وتفتيق طاقات الإبداع والعمل الطوعي وتفجيرها.

(ح) حقوق الإمام: قد تقدمت واجبات الإمام فما حقوقه؟

ويحسن الإلماح هنا إلى ما ذكره أحد فقهاء السياسة الشرعية من أن الأمة ينبغي أن لا تنتظر الإمام حتى يقوم بواجبه حتى تؤدي له حقوقه، لأنه بذلك يكون مكتوف الأيدي لا يقدر على شيء. ولا يستبين ذلك إلا بمعرفة حقوق الإمام على الأمة، كما حددها فقهاء السياسة الشرعية مستفادة من الشريعة ومآثر الخلافة الراشدة؛ يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيها لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان»^(٣٢): «الطاعة والنصرة». أما

(٣١٦) القرآن الكريم، «سورة المطفون»، الآية ٢٦.

(٣١٧) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٥١.

الرئيس، فصاغ الأمر كالتالي: «ما دام الإمام قائماً بأمر الله حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع ملتزماً لها في أعماله وتصرفاته راعياً لأمانته وعهده، وهو مستوفٍ للشرائط التي اشترطت فيه حينما تولى ولايته، فهو إذاً إمام عادل، ووجب له على الأمة حقان: الطاعة والنصرة والخروج عليه يعتبر بغياً. وله في مال الأمة حق ما يكفل له مستوى متوسطاً من العيش وله طلب الزيادة ولأهل العقد والحل (مجلس الشورى) الاستجابة أو الرفض».

لقد ذكر الفاروق عمر أن منزلة الإمام من المال العام بمنزلة ولي اليتيم «ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف»^(٣١٨) أي أن يحدد راتبه بحسب حاجته، فإذا كان له دخل خاص لم يعط راتباً. وذهب آخرون إلى إعطائه حقه كأوسط رجل من المسلمين، بقطع النظر عن حاله إلا أن يتصدق به أو يتنازل عنه، والخلاف لا يخص راتب رئيس الدولة بل يشمل كل موظفي الدولة. والراجح في تقديرنا هو الرأي الثاني بسبب أنه أدخل في باب التنظيم والواقعية مع إبقاء باب التطوع مفتوحاً. ولا يخفى أن وجهة الرأي الأول ظاهرة، ولكن في مجتمع صغير قريب إلى المثالية مثل مجتمع المدينة وما شابهه. ويحسن هنا إيراد قصة أول متفرغ في جهاز الدولة الإسلامية وهو أبو بكر الصديق، فقد روي أنه غداة بيعته بالخلافة، بكر إلى السوق حاملاً أبردة (ملابس) كعادته فلقيه عمر بن الخطاب فسأله ما هذا يا أبا بكر؟ لقد وليت أمور المسلمين. قال أبو بكر: ومن أين أطعم عيالي؟ قال عمر: اذهب إلى أبي عبيدة يفرض لك^(٣١٩). فتألفت لجنة مع أبي عبيدة، وفرضت له عطاء واحداً من المهاجرين ليس بخيرهم ولا أوكسهم. وقد شكوا ذات يوم من قلته (ربما بسبب غلاء الأسعار) فقال: زيدوني فزادوه، وجرى ذلك قاعدة في ما بعد.

غير أن أبا بكر قد أمر قبل وفاته أن يرد كل ما أخذه إلى بيت المال من أمواله الخاصة، فكان في ذلك الخليفة الذي يضع القاعدة لتكون مثلاً للاتباع لمن بعده من فقراء الخلفاء كعمر وعلي، ثم وضع قاعدة أخرى هي التعفف للقادرين، ولا نعرف أن خليفة آخر اتبعها غير عثمان بن عفان^(٣٢٠).

حق السمع والطاعة: فرض الإسلام الطاعة على المسلمين لأولي الأمر منهم، وهي طاعة دستورية أي ليست طاعة لأشخاصهم بل طاعة لله ولرسوله أي طاعة للشرعية، فإذا أطاع المؤمن أولياء أمره بهذه النية وكانت طاعته في حدود الشريعة كان عابداً ماجوراً. ولقد تواتر هذا المعنى: إنما الطاعة في المعروف ولا طاعة لمن عصى الله، ولقد أورد ابن جماعة في كتابه تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام عشرة حقوق للحاكم:

(٣١٨) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٦.

(٣١٩) أي يخصص لك راتباً لأنه كان مسؤول بيت المال.

(٣٢٠) بشي، من التصرف: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٥٥ -

٣٥٦. ألا يجنب ادعاء الحدائث في بلادنا وأمشالها حيث لا يجرؤ نائب ولا صحفي ولا خطيب أو مذيع على مناقشة ميزانية رئيس الدولة، لا سيما وهم يرونها قد تضاعفت خمس مرات في سنوات معدودة. ودعك من بلاد الاقطاع التي لا يجرؤ أحد فيها على سؤال الحاكم عن أصل الثروة، ألا تكفيهم هذه المصائب شافعلاً عن السخرية بالشرعية والخلافة والخطر الأصولي!

(١) بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به أو ينهى عنه إلا أن يكون معصية ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾^(٣٢١). وأولو الأمر هم الإمام ونوابه عند الأكثرين.

(٢) بذل النصيحة له سراً وعلانية. قال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة»، قالوا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم^(٣٢٢)، (ويقتضي ذلك حرية الصحافة والمساجد والنشر وتكوين الجمعيات... الخ).

(٣) القيام بنصرتهم ظاهراً وباطناً ببذل المجهود في ذلك لما فيه من نصرة المسلمين وإقامة حرمة الدين ورد كيد المعتدين.

(٤) أن يُعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره فُعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام، ولذلك كان العلماء والأعلام يعظمون حرمة ويلبّون دعوته مع زهدهم وورعهم وعدم الطمع لديهم وما يفعله بعض المتسبين إلى الزهد من قلة الأدب به فخلاف السنة.

(٥) ايظاهه عند غفلته وارشاده عند هفوته شفقه عليه وحفظاً لدينه وعرضه.

(٦) تحذيره من عدو يقصده بسوء أو حاسد يرومه بأذى أو خارجي يُخاف عليه منه، أو من غيرهم، ومن كل شيء يُخاف عليه منه على اختلاف ذلك.. فإن ذلك من أكد حقوقه وأوجبها.

(٧) إعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمة بسببهم، للنظر في نفسه في خلاص ذمته.

(٨) إعانتته على ما يحمله من أعباء ومصالح الأمة ومساعدته على ذلك بقدر المكنة، قال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة: ٢] وأحق من أعان على ذلك ولاية الأمور.

(٩) رد القلوب النافرة عنه إليه وجمع محبة الناس عليه لما في ذلك من مصالح الأمة وانتظام أحوال الأمة.

(١٠) الذب عنه بالقول والفعل والمال والنفس والأهل في الظاهر والباطن والسر والعلانية.

ولعل هذا النص كما علق عليه القاسمي من أوفر النصوص في كتب السياسة الشرعية حول حقوق الإمام رغم ما شابهه من تكرار، وهي حقوق لا تخرج في جملتها عمّا نص عليه الماوردي وأبو يعلى من طاعته ونصرتة، بل هي تفصيل لهما. هذا إذا كان الأمير موفياً ببيعته، فإذا حصل خلل، سواء كان متسبباً فيه أو خارجاً عنه، فما العمل؟ هل ينعزل وما هو مقدار الخلل الذي ينعزل به، وكيف؟

(٣٢١) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٣٢٢) رواه مسلم.

(ط) حق الأمة في عزل الإمام: تعتبر هذه المسألة من المسائل المُشكَّلة في الفكر السياسي الإسلامي قديمه وحديثه، وتكشف بقدر كاف من الوضوح عن نقاط القوة والضعف في هذا الفكر، كما سنرى ذلك إن شاء الله.

يستتبع كون الرئاسة العامة هي في الأصل للأمة وانها تعهد بها إلى رجل منها بمقتضى عقد سياسي هو البيعة وفق شروط معينة فيه كالكفاية والعدالة والتزام شرع الله، ويستتبع ذلك نتيجتان ضروريتان: وجوب الرقابة عليه وعزله ان خرج خروجاً يبيّن عن حاله يوم العقد^(٣٢٣).

(١) واجب الأمة في الرقابة: وأدلة هذا الوجوب من الكتاب والسنة والإجماع وسيبر الخلفاء كثيرة، وتدور كلها حول المبدأ الإسلامي العظيم: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل بحق السلطة الرابعة في الدولة، السلطة القوّامة على بقية السُلط، سلطة الأمة المباشرة أي سلطة الرأي العام.

من القرآن الكريم:

- ﴿ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^(٣٢٤).

- ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله، ان الله عزيز حكيم﴾^(٣٢٥).

- ﴿لعمري الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾^(٣٢٦).

ومن السنة:

- «الدين النصيحة» قلنا لمن؟ قال «لله ولكتابه ولسوله ولائمة المسلمين وعامتهم»^(٣٢٧).

- «عن عبادة ابن الصامت، قال بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخشى في الله لومة لائم»^(٣٢٨).

- «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشك الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونهم فلا يستجاب لكم»^(٣٢٩).

(٣٢٣) يمكن أن يوكل تفدير ذلك المحكمة مختصة كمحكمة المظالم أو ما يمكن تسميته بمصطلح العصر المحكمة الدستورية. ويمكن أن مجال على المحكمة الدستورية من طرف مجلس الشورى.

(٣٢٤) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤.

(٣٢٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٧١.

(٣٢٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآيتان ٧٨ - ٧٩.

(٣٢٧) رواه مسلم.

(٣٢٨) رواه البخاري ومسلم.

(٣٢٩) رواه ابن حبان.

- «سأل رجل النبي ﷺ أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر» (٣٣١).

- «ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك الله أن يعمهم بعقاب» (٣٣٢).

الإجماع: أجمعت الأمة الإسلامية في جميع عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوباً شرعياً وعقلياً (٣٣٣). بل قد عدته المعتزلة أصلاً من أصول الدين الخمسة.

ومن سير الخلفاء: ورد في أول خطاب لأبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة: «وأيت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتوني على حق فأعينوني وإن رأيتوني على باطل فسدوني... أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم... ان استقمتم فاتبعوني وان زغت فقوموني» (٣٣٤).

- كما ورد في خطب عمر بن الخطاب: «إن رأيتُم في أعرجاجاً فقوموني»، فردّ عليه أحد المسلمين: «لو وجدنا فيك أعرجاجاً لقومناه بسيفنا»، فيقول عمر: «الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقسوم عمر بحدّ السيف» (٣٣٤).

وعندما كثر النقد والتجريح في الخليفة عثمان، خرج إلى المسجد معلناً استعداده للمحاسبة والتوبة قائلاً: «فإذا نزلت من منبري فليأتني اشراقكم فليروني رأيهم، فوالله إن ردفني الحق عبداً لأذلّ ذل العبيد» (٣٣٥). والشورى نفسها ليست إلا وجهاً أو معنى من معاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اقراراً بواجب الأمة في حراسة الدين والقوامة على الحكم، حتى ان الشيخ محمد عبده استدلل على الشورى بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل جوهر رسالة أمة الاسلام ومناطق فضلها، فكيف تملك أن تتنازل عنه (٣٣٦) دون أن تحيق بها اللعنة؟

وان بما يعظم به شر المنكر وفداحة إتيانه مكان وزمان إتيانه. كالزنا بالحرم أيام الحج، ومكانة الفاعل، كالعالم وإمام الصلاة، وأشد من ذلك إمام الأمة وقدمتها المتعهد بحفظ شريعته، فكيف لا يكون الإنكار عليه واجب وأكد والأجر على ذلك أجزى وأعظم «سيد الشهداء حزة ورجل قام إلى أميره فأسره ونهاه فقتله»، بل ان ذلك أفضل الجهاد «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر».

وان انصراف الأمة عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جملة وانشغالها بالمنكرات الصغيرة أو منكرات الصغار عن منكرات الكبار، هو السبب المباشر لما أصابها من نكبات الاستبداد وما جرّه من انحطاط وجمود وهزائم على كل المستويات «وانه لا يصلح آخر هذه

(٣٣٠) النووي، رياض الصالحين.

(٣٣١) أخرجه ابن حزم في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

(٣٣٢) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٧٤.

(٣٣٣) العلي، الحريات العامة، ص ٢٣٤.

(٣٣٤) سليمان الطياوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر

العربي، ١٩٧٦)، ص ٢٨١.

(٣٣٥) العلي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٣٣٦) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص ١٢.

الأئمة إلا بما صلح به أولها» استعادة لسلطانها عن طريق تبويتها مجدداً مقام الأمر والنهي تجاه الكبار والصغار وبدءاً بالكبار قبل الصغار.

وإذا كانت أحكام الشريعة إنما وضعت كلها لجلب المصالح ودرء المفاسد^(٣٣٧)، وإن الحاكم إنما نصبته الأمة لإنفاذ الشريعة وتحقيق مصالحها وإقامة العدل بينها حتى يعم الأمن والرخاء وتتحقق الكرامة والحرية، فإن خروج الإمام عن دائرة الشريعة والعدل والمصلحة بتعطيل أو عدوان على حقوق الناس وحریتهم أو التفريط في مصالحهم والعبث بأموالهم وما إلى ذلك من ألوان الخيس بمشاق البيعة منكسر، واجب على الأمة دفعه عن طريق الرقابة الدائمة على الحاكم وما تقتضيه من وسائل الإنكار لمنع الاساءة في استعمال السلطة. وليس الإنكار على الحاكم ومقاومة انحرافه وجوره مسؤولية طائفة واحدة من الأمة بل مسؤولية الأمة كلها على اعتبار انها مخاطبة بالشرع وأمانة عليه ومستخلفة من الله، وهي كلها صاحبة الأمانة التي أودعتها الخليفة من خلال البيعة فإذا خاس الخليفة ببيعتة فهي معنية ومسؤولة كأفراد وجماعة، وتتوزع المسؤولية بحسب قدرة كل فئة من فئات الأمة، ففئة العلماء مدعوة إلى أن تبين للناس نوع انحرافات الإمام عن الشرائع وتتولى الإنكار عليه سواء خالف نصاً شرعياً أو خالف إجماع العلماء حتى ولو كان مجتهداً، فليس له أن يخرج عن الإجماع. وخطباء المساجد مسؤولون يقومون بحملات ضد المنكرات الشائعة ويدعون السلطة ويضغطون عليها لمقاومتها، ويلفتون النظر إلى الحقوق المضیعة والشرائع المعطلة والأخطار المتریصة من أجل تكوين رأي عام مثقف إسلامياً وسياسياً، واعياً بما يدور حوله، معباً للمساهمة في التغيير وتقوية جبهة الشعب، وحمل السلطة حملاً على الاستقامة أو الاستقالة. وهكذا تصبح الأمة جبهة قوية معبأة ضد المنكر تفرض على الحاكم احترام الأمة والقانون، فإن لم يحجزه إيمانه عن الشر يحجزه خوفه من الناس.

وما ينبغي أن يقتصر عمل الأمة في الرقابة على الحاكم على الأعمال الفردية بل قد يجب أن تتكون الأحزاب والجماعات التي تجعل الاجتماع على انكار المنكر من أوجب واجباتها، ذلك أن الحكم جهاز، له أعوانه وأجناده وأمواله، فما يمكن أن يكفي جهد الأحاد لرد صولته، لذا تحتتم الإجماع على ذلك عملاً بقوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة (جماعة) يدعون إلى الخير...﴾^(٣٣٨)، فليس في التشريع مانع يحول دون تأليف الجماعات للرقابة على السلطة وتقوية صف الأمة ودعم سلطة الرأي العام، سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولنا عودة إن شاء الله إلى هذه المسألة. بل قد يكون تطبيقاً مباشراً للأمر العام. ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ ولا شك أن الإنكار على الحاكم يتدرج من الأدنى إلى الأعلى.

يقول ابن حزم «الواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل أن يكتم الإمام في ذلك ويمتنع منه فإن امتنع ورجع إلى الحق وأذعن للفقود (أي: القصاص) من البشرية أو الأعضاء وإقامة الحدود عليه فلا سبيل إلى خلعه، فإن امتنع عن

(٣٣٧) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، ج٥).

ت. ١، ج ٢، ص ٦.

(٣٣٨) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤.

انفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يُراجَع وجب خلعه وإقامة غيره مما يقوم بالحق فلا يجوز تضييع شيء من الشرائع فللكل مسلم الحق في هذه الرقابة»^(٣٣٩).

ويقول الشيخ محمد عبده «الخليفة مطاع ما دام على الحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قومه بالنصيحة والأعداء إليه، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهي سلطة خولها الله لأذن المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم كما خولها لأعلامهم، يتناول بها من هو أدناهم، لذلك فإن لكل فرد من أفراد المسلمين أن يقرع بكلمة الحق اذن الخليفة إذا ما تنكب الصراط المستقيم أو انحرف عن حادة الحق وهو بذلك ماجور لأنه يحقق (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)»^(٣٤٠). وفي شرح المقاصد لإمام الحرمين: «ان الإمام إذا جار وظهر ظلمه ولم يرعوا لزاجر عن سوء صنعه فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رده ولو بشهر السلاح ونصب الحروب».

ولقد كان لعلماء الإسلام مآثر جليلة في التصدي لجور الحكام ومنكراتهم ورفعهم سلطان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فوق سلطان الحكام، حتى ان عالماً عرض سلطاناً في سوق النخاسة يبيعه^(٣٤١).

والنتيجة: ان الرقابة على الحاكم لا بد أن تفضي إما إلى استجابته فيشأ إلى الرشيد بعد الغي وازهاراً للندم والحسرة والشروع في إصلاح ما أفسد سواء بالقود منه أو تعويض الأضرار المنجرة عن سياسته. . أو خضوعاً لضغط الجماهير وطلائعها من أهل الحل والعقد. . . أو أن تفضي إلى تماديه في الغي، وليس ذلك بالأمر اليسير إذا استعملت سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استعمالاً مجدياً. . إذ من النبي عن المنكر الامتناع عن تنفيذ أوامر الحاكم، فالقاضي المسلم واجب عليه الامتناع عن الحكم بمقتضى الشرائع الباطلة «الحكم الجاهلية يبنون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون»^(٣٤٢)، «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»^(٣٤٣) عملاً بقاعدة «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» . وإنما الطاعة في الطاعة. . .، والخضوع للقانون الأعلى - الدستور - وفي الحالة الإسلامية. . الكتاب والسنة (التشريع الأصلي). وإعمالاً لقاعدة الإهمال في القانون. . فالقاضي يملك حق إهمال كل قانون أدنى يتناقض مع قانون أعلى. . والشرطي والجندي والقائد وكذا الموظف ودافع الضرائب، كلهم يطبقون مبدأ إنكار المنكر بالقلب وترجمته العلمية والعملية «مقاطعة السلطة الظالمة» بعدم التعاون معها وعدم تطبيق أوامرها. فإذا تمادت وجب الارتفاع بمستوى المقاومة والانكار من المقاطعة الصامتة إلى شن حملة إعلامية بالخطابة والكتابة، فإذا لم يجد ذلك أعلنت الاضرابات ومسيرات الاحتجاج وصراخ الجماهير في وجه الطغيان تتصدرهم النخبة والشباب وسائر قطاعات المجتمع.

(٣٣٩) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٧٥.

(٣٤٠) نقلًا عن: العيلي، الحريات العامة، ص ٢٤٦.

(٣٤١) هو الملقب سلطان العلماء الشيخ العز بن عبد السلام الذي أفتى بعدم شرعية طاعة أحد المايك السلاطين، فاضطر هذا إلى أن يقف في السوق ليبيع ويعتق لتصبح بيعته بعد ذلك.

(٣٤٢) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٥٠.

(٣٤٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٤٤.

فأي سلطة في العالم تملك أن تقف في وجه ضغوط من هذا القبيل. ولعل هذا هو السر وراء جملة الأحاديث التي تمسك بها جمهور العلماء، والقاضية بعدم استعمال قوّة السلاح في مقاومة السلطان الجائر حتى يظهر منه الكفر البواح. من مثل قوله ﷺ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه ليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات ميتة جاهلية»^(٣٤٤).

- وقال ﷺ: «إنها تكون بعدي اثره وأمور تنكرونها»، قالوا: «يا رسول الله، كيف تأمر من أدرك منك ذلك؟» قال: «تؤدون الحق الذي عليكم وتسالون الله الذي لكم»^(٣٤٥).

وروى عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنهم ويلعنونكم». قلنا: «يا رسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك؟» قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»^(٣٤٦). ويعلق محمد أسد على هذا الحديث بقوله: «ومن الواضح أن عبارة ما أقاموا فيكم الصلاة لا تعني مجرد إمامة الناس في المساجد أو أداء الفريضة نفسها، بل إنها تشير كما يشير مطلع سورة البقرة إلى استكمال أسباب الإيمان الكامل وما ينبي عليه من عمل»^(٣٤٧).

وقال ﷺ: «من سلّ علينا السيف فليس منا»^(٣٤٨). ويعلق عليه محمد أسد بقوله: «يتضح من ذلك أن رسول الله ﷺ قد أمر المسلمين بأن يرفضوا تنفيذ أوامر الحكومة التي تتناقض مع نصوص الشريعة وأن يحملوا الحكومة إذا بلغ عملها درجة الكفر»، ويقول عبادة بن الصامت: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفوّاً بواحا عندكم من الله فيه برهان»^(٣٤٩).

إن جملة هذه الأحاديث إذا قرئت منفردة معزولة عن التيار العام للآيات والأحاديث وسير الخلفاء الدافعة للمسلم بقوة إلى أن يكون إيجابياً في مجتمعه والعالم يأمر وينهي ويكسح ويجاهد ويقاوم ولا يفتر ولا يياس، حتى ولو سمع نفخ الصور ويده فسيلة قوة لغرس خير أو لقلع شر فليفعل.

إن جملة هذه الأحاديث الكثيرة وغيرها التي تأمر بالإعراض عن رفع السيف في وجه حكام الجور، بل تأمر أحياناً بكسر السيف جملة، ينبغي ألا تُقرأ معزولة عن الروح العامة التي تسري في الشريعة والعامة على تنشئة أمة تتميز بالإيجابية والفعالية في التاريخ لا بالسلبية والخنوع. . إن القراءة المستوعبة لهذه النصوص تنتهي بنا إلى النتائج التالية:

١ - إن الاطار الاجتماعي والسياسي الذي تنزل فيه النصوص المنفردة من استعمال القوة، هو اطار إسلامي اعترته بعض الانحرافات دون أن يمَس ذلك بالنظام العام، المصطلح

(٣٤٤) رواه مسلم.

(٣٤٥) رواه مسلم.

(٣٤٦) رواه مسلم.

(٣٤٧) أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ١٤٣.

(٣٤٨) رواه مسلم.

(٣٤٩) رواه البخاري ومسلم.

الدستوري الحديث، أي دون مسّ بهوية الكيان العقائدي والسياسي للأمة، ودون نيل من المشروعية العليا للدولة. فالأمراء المتحدّث عنهم في النصوص هم أمراؤنا «من رأى من أميره» «خيار أئمتكم» و«شرار أئمتكم» على غرار و«أولي الأمر منكم»، ولا يمكن اعتبار الحكام الدكتاتوريين المفسدين المتمردين على شريعة الرحمن وإرادة الشعب وهم عند التحقيق أولياء الشيطان أذئاب أعداء الإسلام مصاصي دماء الشعب ومنهم حتى الحشاشين... لا يمكن اعتبارهم أمراءنا وأولياء أمورنا، وإلا لزمنا طاعتهم، على حين أن النصوص مجمعة أنه لا طاعة في معصية الله، ولا طاعة لمن عصى الله.. فالإنكار الذي تحمّ عليه النصوص الأنفة إنما هو لتصحيح انحراف في إطار المشروعية الإسلامية. أي طالما ظلت تعاليم الإسلام محترمة.

٢ - ان الأحاديث المانعة لسل السيوف ضد الحكام المنحرفين الذين لم يبلغوا حدّ الكفر البواح أي التمرد على الشريعة لا تعطل الدرجات الأخرى من الإنكار، ولا هي تأمر بالاستسلام للأمر الواقع، وإنما هي تدفع إلى جهاد سلمي^(٣٥١)، إلى كلمة حق عند سلطان جائر، إلى مقاومة للمنكر لا هوادة فيها على نحو لا يستقر معه للمنكر قرار، وتحافظ الجماهير على حساسيتها تجاهه وبغضها له.

ولو بذل العلماء، خاصة، أقصى الوسع، وتواردت وتكثفت وتصاعدت أصوات الاحتجاج ضد الظلمة لتكون من ذلك تيار شعبي قوي وراء العلماء يضغط على الباطل لردّ صولته ويضطره إلى التراجع، ولن يجديه في ذلك تنكيل بالعلماء ويطش بهم، فإن ذلك لن يزيد الشعب إلا تكتلاً وراءهم والتحاماً بدعوتهم وتألّباً ضد الظلمة، حتى يتراجعوا صاغرين.. وكان ذلك هو نهج الإمام أحمد الذي اشتهرت الرويات عنه بالصبر وعدم سلّ السيف، ولكن الرجل قد سل على أقوى دولة في العالم آنئذ سيف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وصمد على نهجه واستمات حتى تمكّن من زحزحة الدولة عن موقفها وهزمها والنخبة المثقفة (المعتزلة) الملتفة حولها شر هزيمة^(٣٥٢). ان الكلمة إذا تغدّت من روح مؤمنة وباعت نفسها لله، تغدو قوة يصعب قهرها^(٣٥٣)، فما ينبغي تحقير هذا السلاح ولا التعجل في الغائه وتصوير هذا النهج على أنه استسلام وضرب من الجبن.. فإن المسارعة إلى سلّ السيوف كثيراً ما أصابت الأمة بكوارث لا يعلمها إلا الله، وبعض تلك الكوارث فتح في بناء الأمة ثلعة لن تسد إلى يوم القيامة مثل الثورة المسلحة ضد الخليفة الثالث، فقد قُسمت الأمة وفرّض عليها الصراع الداخلي إلى يوم يعثون، وكان يمكن لقوة الكلمة أن تصحح المسار ولو

(٣٥٠) عنوان دراسة للمؤلف لم تنشر.

(٣٥١) شن الشيخ محمد الصالح النيفر رحمه الله حملة ضد موضوع تحديد أوائل الشهور القمرية داعياً إلى اعتماد الرؤيا بديلاً من الحساب، مخالفاً بذلك قرار الدولة، واستطاع خلال عقدين من العمل الشعبي السلمي الدؤوب أن يشكل تياراً شعبياً عارماً مؤيداً له، الأمر الذي اضطرت معه الدولة إلى التراجع.

(٣٥٢) يمكن الرجوع إلى «قوة الكلمة» لقطب في كتابه، الذي هو من أبداع اشرافاته: سيد قطب، دراسات إسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨).

بعد حين فما ينبغي الزهد في هذا السلاح وتخطيه بسرعة. من هنا، يمكن حمل النصوص والمأثورات الداعية إلى الصبر على أئمة الجور والاكْتفاء بالنصح انها متعلقة بمعالجة انحرافات في اطار الشرعية الإسلامية «إلا أن تروا كفراً بواحاً» أي ظاهراً^(٣٥٧).

٣ - إذا تمردت الحكومة على سلطان الشريعة فعطلتها أو حرفتھا وخالفت ما أجمع عليه المسلمون، وخانت الأمانة واستبدت بالأمر فعطلت الحريات العامة واستباح ما حرم الله، فما العمل؟ هنا ولئن لم يختلف المسلمون في وجوب العمل لتصحيح المسار والدفع بما أمكن فقد اختلفوا في التوقيت والوسيلة، فمنهم من رأى ذلك لا يكون إلا بالوسائل السلمية وهم جمهور فقهاء السنة، ومنهم من رأى استخدام القوة جائزاً عند اليقين بتوافر شروط التغيير أو غلبة الظن على الأقل بحصول النصر وإلا كانت الثورة نوعاً من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، ولزم المسلمون الانتظار واعداد العدة وممارسة ما دون ذلك من طرق الإنكار.

ومنهم من أوجب الخروج على الحاكم الذي يحكم بغير ما أنزل الله والذي يجاهر بالمعصية ويستبيحها ويعطل الحريات العامة. كحرية التعبير، واستقلال القضاء، وتكوين الجمعيات^(٣٥٨) فإن طاعته غير لازمة وعلى كل فرد من الأمة أن يعمل للخلاص منه لأن وجوده على رئاسة الدولة يؤدي بحد ذاته إلى الفتنة^(٣٥٩) حتى ولو كان ذلك عن طريق الاستعراض، أي القتل غيلة^(٣٦٠).

أما الفقيه الشيعي المعاصر آية الله منتظري فيلخص منهاج تغيير المنكر كما يلي: «إذا أخطأ الحاكم خطأ جزئياً لا يمس أصول الشريعة ومصالح الإسلام والمسلمين بل كان أساس عمله الكتاب والسنة، فلا يجب بل لا يجوز الخروج عليه ولا يحكم بانعزاله أيضاً وإنما يجب الإرشاد والنصح مع احتمال الاصرار. وأما إذا انحرف الحاكم انحرافاً أساسياً عن موازين الإسلام والعدالة وجعل أساس حكمه الاستبداد والهوى وجعل مال الله دولاً وعباده مخولاً أو صار عميلاً للاستعمار ومنفذاً لاهواء الكفرة والأجانب وتغلبوا من هذا الطريق على سياسة المسلمين وثقافتهم واقتصادهم ولم يرتدع هو بالنصح والتذكير بل لم يزد ذلك إلا اعتواً واستكباراً، وإن نُرض أنه يُظهر الإسلام باللسان بل ويعبد ببعض المراسيم الظاهرية من الصلاة والحج والشعارات الإسلامية كما نراه في أكثر الملوك والرؤساء في بلاد المسلمين في أمصارنا، ففي الوزراء والأمراء والعمال، يرفع أمرهم إلى الوالي الذي نصيهم حتى يكون هو الذي يعزله إن رآه صالحاً. وفي الوالي الأعظم يجوز، بل يجب السعي في خلعه ورفع يده ولو بالكفاح المسلح مع حفظ المراتب، ولكن يجب اعداد الأسباب: من

(٣٥٣) محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (القاهرة: المطبعة المصرية [د. ت.]).

(٣٥٤) يقول النووي في شرح حديث الكفر البواح: «لا تنازعوا ولاية الأمور ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منكراً محققاً فإذا رأيتم ذلك فأنكروه وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام وبياح المسلمين وإن كانوا فسقة ظلمة». ونص النووي دال على أنه يتحدث عن أنظمة لا تزال تحترم الشرعية وإن ارتكبت مظالم وموبقات، لأنه لم يشهد غير ذلك.

(٣٥٥) النهائي، نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٢٧.

(٣٥٦) رأى قوم الخوارج وبعض المعتزلة، وأكد ابن حزم أن هذا هو أيضاً مذهب أهل السنة. نقلًا عن: الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٥١. وقد يدعم هؤلاء وجهة نظرهم بأحداث من السيرة مثل إيعاز النبي ﷺ باغتيال بعض زعماء اليهود مثل حي ابن أخطب، وشواهد من الواقع مثل اغتيال خالد الإسلامبولي السادات.

إيجاد الوعي السياسي في الأمة وتشكيل الفئات والأحزاب والجمعيات واللجان وتهيئة القوى والمعدات خفية أو علناً حسب اقتضاء الشرائط والظروف، فإن حصل المقصود بالتكتل والمظاهرات فهو، وألاً فبالكفاح المسلح فتجب رعاية المراتب والأخذ بالأقل ضرراً والأكثر نفعاً إلى أن يحصل الظفر والنصر. بل الظاهر أنه يعززل قهراً وإن لم تقدر الأمة على خلمه فليست حكومته حينئذ حكومة مشروعة»^(٣٥٧).

٤ - مسألة القلة والكثرة: إذا أصبح الحاكم مستحقاً للعزل بخروجه الصريح عن حكم الشريعة من مثل تعطيل الشورى^(٣٥٨) والحريات العامة منها واستباحة المحرمات^(٣٥٩)، وحصلت غلبة الظن بالنصر، على رأي من يشترط ذلك، فما هي الجهة صاحبة الحق في اعلان الثورة ضده والمطالبة بعزله؟ هل يكتفي في ذلك الأحاد والفئة القليلة؟ الأصل أن من يملك حق التولية يملك حق العزل، فإذا كان أهل العقد والحل هم الذين ولوه فهم مطالبون بسحب الثقة منه وعلان ذلك وتقديم البيعة لغيره، ودعوة الأمة للتركية، وإذا كان أهل العقد والحل (العلماء ورؤساء الجماعات والتكتلات المعتمدة في المجتمع) قد كانوا مجرد سلطة ترشيح له والأمة هي التي اختارته مباشرة فعليهم أن يعلنوا طعنهم فيه وسحب ثقتهم منه وتقديم مرشح جديد للأمامة. المهم أن نزع السلطة من يد الحكومة يجب ألا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع، تمشياً مع مبدأ وحدة الأمة فلا يمكن أن يترك لكل فرد من الأفراد تقدير الوضع الذي تصبح فيه طاعة الأمير باطلة المفعول من حيث هي واجب قومي وديني. ان مثل هذا الحكم لا يمكن أن يصدر إلا عن المجتمع كله أو عن ممثليه الشرعيين^(٣٦٠).

وخلاصة هذا الرأي انه لا يسمح لنفر أو قلة من المسلمين أو لطائفة منهم أن يعطوا لأنفسهم حق استبدال الحاكم من دون الناس^(٣٦١)، بل الأمر موكول للقيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة اعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء إلى العصيان المدني وحتى إلى الثورة الشاملة إذا لزم الأمر، فتكون هي أهل الصدارة والإمارة، والمسلمون جميعاً من خلفها يمثلون لأمرها حتى لا ينفلت الزمام، ولا يتحول الأمر فوضى، ولا يحدث فراغ في السلطة. ومجرد ما يتحقق عزل الحاكم تتولى السلطة الجماعة التي قامت بالخروج وأمست بزمام الأمر، ثم تعرض الأمر العام على الشورى ليختار الشعب قيادته ويعقد معها على حراسة الدين وسياسة الدنيا^(٣٦٢). فالخروج على السلطة حسب هذا الرأي ليس عمل فئة قليلة وإنما هو

- (٣٥٧) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج ١، ص ٥٩٤ - ٥٩٥.
(٣٥٨) نقل القرطبي اجماع العلماء على عزل من عطل الشورى. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٤٩.
(٣٥٩) من المفيد مطالعة فتوى الشيخ محمد الصالح النيفر في أصناف من الحكومات والأحزاب القائمة وحكم كل صنف منها.
(٣٦٠) أسد، مناهج الإسلام في الحكم، ص ١٤٤ - ١٤٥.
(٣٦١) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص ١٩٩ - ٢٠٠.
(٣٦٢) وقد تتولى في حالات استثنائية مهمة الخروج وعزل الحاكم الطاغية فئة قليلة لها اقتدار لكنها لا تستبد بالأمر بل ترده إلى أهل الحل والعقد لعرض الأمر على الشعب للحسم في الاختيارات المطروحة واختيار القيادة البديلة.

تعبير عن إرادة شعبية عامة على رأسها زعماء مخلصون يتولون خوض غمار المجابهة مع الطاغوت بما يناسب ويكافئ من الوسائل، والعنف إذ يمارس، حسب هذا الرأي، لا تمارسه قلة معزولة، وإنما تمارسه الجماهير ضد نظام معزول، الأمر الذي يخفف من التضحيات ويسارع بالتغيير^(٣٦٣).

الخاتمة: تلك هي مجمل الآراء التي يلوها الفكر السياسي الإسلامي حول مراقبة السلطة من أجل اصلاحها والحد من جورها سلباً، طالما احترمت الشريعة ولم تتورط في الكفر البواح، أي التصادم الصريح مع تعاليم الإسلام والنزج بالأمة في أتون الدكتاتورية والتذليل للأجنبي وإشاعة الفواحش والعبث بأرزاق الشعب أو العمل على نسف أسس الدين وإشاعة الإلحاد ومطاردة الدعاة إلى الله وأهل العلم وأحرار البلاد، أو حرباً إذا توافرت الشروط الضرورية لذلك - على رأي من يرى ذلك - وأمنت الفتنة.

(٢) تقويم مبدأ الخروج: ولقد ذكرنا ان هذه المسألة - مسألة الخروج - تمثل نقطة قوة وضعف في الفكر السياسي الإسلامي، كيف ذلك؟

أ - مبدأ الخروج: مبدأ إيجابي في الفكر السياسي الإسلامي لأنه يؤكد أن دولة الإسلام هي دولة القانون، وأن سلطان القانون فوق سلطان الحاكم، وأن الأمة هي الأمانة على هذا القانون، وأن الحاكم ليس إلا أجيراً للأمة لإنفاذ ذلك القانون وفق عقد البيعة، وذلك هو مبرر طاعتها للحاكم. فإذا حصل منه زيغ أو اهمال أو انحراف جزئي عن الشريعة، أو صدر منه ظلم دون أن يطال ذلك المشروعية العليا للدولة كان تقويمه بالنصح والضغط والوعظ وحتى التهديد، أما إذا تجاوز ذلك الحد أو تمرد على الشريعة وعطل إرادة الأمة وكرس الظلم فقد فقد مبرر الطاعة. . وحق على الأمة أن تنصحه وتحذره وتهذبه، فإذا ليج في طغيانه وجبروته لم يبق أمام الأمة إلا أن تنتفض عليه وتمارس ما وسعها من وسائل حمله على الجادة والعودة إلى الشرعية أو الإطاحة به إن أمكنها دون فتنة واستحكام للفوضى الشاملة، فإنه لا بد للناس من سلطة برة أو فاجرة، مؤمنة أو كافرة. . وذلك في تقديرنا موقف الوسط الإسلامي أو الجمهور.

فمبدأ الخروج إذاً هام جداً على الأقل من جهة تضمنه أهم المبادئ الدستورية التي يستند إليها الحكم الإسلامي، والتي تمثل خير دحض وإفحام لمن لا تزال قلوبهم تنطوي على داء الحقد أو الجهل تجاه الحقيقة الاجتماعية الإسلامية، فلا يرعوون عن ترديد نفايات بعض الاستشراق، ينسبونها إلى علماء الإسلام من أنهم يرون طاعة الحاكم واجبة على الإطلاق لأي حاكم، ظالماً كان أو فاسقاً بدون قيود ولا حدود^(٣٦٤). ولو كان الأمر كذلك - والنظرية الإسلامية تؤكد خلافه - فكيف نفهم من وجهة النظر التاريخية الثورات المتتالية التي خضبت بدماء الشهداء أرض الإسلام وتاريخه؟ ألم يكن على رأسها غالباً - دعاة وعلماء

(٣٦٣) سنعود إلى موضوع مراقبة السلطة عند حديثنا عن المعارضة.

(٣٦٤) أورد ضياء الريس أمثلة من تلك النفايات الاستشراقية. انظر: الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٦٠ وما بعدها.

تطهرت أرواحهم في المحاريب ونشأتهم ناشئة الليل؟ أليس من أجل ذلك ظل الحكام الطغاة في تاريخ الإسلام في صدام أبدي مع الدعاة والمصلحين، ويقض مضجعهم أبداً هاجس شيخ يلتف حوله مريدوه فتجتمع الأمة وتندلع الثورة؟ هل كان محض مصادفة ان لم يعرف تاريخ الإسلام قصة الملك ظل الله في الأرض..؟ ألم يكن أشد الطغاة يتمسح على أعتاب الإسلام ويجهتد في أن يرتبط به ولو بسبب واه من أجل أن يعترف به الناس؟ لقد حاول الطغاة فعلاً تطويع الإسلام لأهوائهم واستخدامه ولا يزالون، ولكنهم يوماً بعد يوم يكتشفون أنه يرفض كل تطويع ويأبى إلا أن يكون السيد المهيمن.

ب - الحقيقة الثانية التي يكشف عنها مبدأ الخروج تمثل نقطة الضعف الخطيرة في هذا الفكر وتتمثل في عدم التناسب بين الوسائل والغايات مما يضي على معظم كتب السياسة الشرعية مسحة مثالية، فلا تمجد طريقها إلى العمل وتوجيه التاريخ. وأمثلة ذلك كثيرة؛ منها المعاني الكبرى في الجهاز السياسي الإسلامي كالبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وأهل الحل والعقد وقوامه الأمة المستخلقة، ظلت غالباً معاني مجردة لا حظ لها من التطبيق إلا بشكل جزئي وشكلي في كثير من الأحيان. فإذا كانت الأمة - بحق - مصدر سلطات الحاكم، وهو ما لا يزال منه البعض في ريب، وان البيعة ليست إلا عقد وكالة، فكيف يمكن للأمة بعد أن تعطي صفقة يدها وثار قلبها للحاكم، كيف يمكن لهذا الموكل أن يجد من نفوذ وكيله، بله أن يسحب منه الوكالة كما يقتضي عقد الوكالة بعد أن غدا هذا الوكيل يتصرف في سلطات واسعة في الأنفس والأموال..؟ يمكن الجواب بأن أهل الحل والعقد هم المهيؤون لذلك. ولكن من هم هؤلاء؟ ان الإمام يستمد نفوذه في النظرية الإسلامية من البيعة العامة التي تقتضي السمع والطاعة له، وهؤلاء ماذا بقي لهم من نفوذ يعقدونه أو يجلونه؟ ولأن هؤلاء ظل أمرهم غائماً فقد مثل ذلك ثغرة كبيرة، دخل منها الوهن إلى تجربة الخلافة الراشدة، عندما ظل نفر من تبقى من الأصحاب الكرام رضي الله عنهم معتبرين أنهم وحدهم أهل الحل والعقد دون اعتبار للأمصار الجديدة التي انجذبت إلى الإسلام بفعل مبادئه في العدل والمساواة، ولكنهم وجدوا أنفسهم ضمن جهاز الحكم مهمشين فزحفوا على المدينة واغتالوا الخليفة وهو يتلو مصحفه، رافضاً الخضوع لمبدأ القوة الذي أعلنه الشوارح قتلوه. فلما جاؤوا يبائعون علياً رضي الله عنه أبي عليهم ذلك قائلاً: «الأمر ليس إليكم لأنه أمر المهاجرين والأنصار»، بل ربما البدرين. على حين كان الجيل الجديد على وعي بضرورة تطور مفاهيم الحكم بحسب تطور تركيبة المجتمع، يتجلى ذلك في نصيح الحسن لأبيه أن لا يقبل الخلافة إلا أن تأتيه وفود الأمصار، بينما كان حزب بني أمية قد مد يده إلى الجهاز السياسي التقليدي وزعماء القبائل يستقطبهم بكل الوسائل ليجهض بهم تجربة الخلافة وبعثها مزيجاً عجيباً من إسلام وكسروية وقبلية جاهلية. وانقطعت على المستوى السياسي من يومها التجربة الرائدة للخلافة الراشدة وما حملته من معاني الشورى أو الديمقراطية والحكم النيابي، والبرلمان «مجلس الشورى» وعلو سلطان القانون، وما ذاك إلا بسبب الإحجام عن القيام بتطوير تنظيمات الدولة الإسلامية بما يناسب دولة عالمية، ولو قدر ان حظيت القيم السياسية الإسلامية بعقليات منظمة واصلت عبقرية الفاروق التنظيمية لسلك تاريخ الدنيا نهجاً آخر،

ولما عرف تراثنا فكرة الوصاية التي مارسها على الأمة الحاكم وزعماء المذاهب ومشايخ الطرق حتى غدت عند فريق من المسلمين نظرية سياسية برمتها، خلاصتها الوصية والعصمة. وانها لكارثة حقيقية أن يبدأ تاريخنا بالشورى ليتهاي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك إنما يعني شيئاً واحداً: تغيب الأمة وتميئها. وكان ينبغي أن تكون الوصاية الحقيقية وصاية الأمة على الحكام والزعماء والعالم. . وإذا بقي هنا من معصوم فليس أحد غير مجموع الأمة.

إن الذي حوّل الخلافة إلى مُلك عضوض ليس فقط العائلة الأموية، فذلك سبب خارجي. أما السبب الرئيسي فيمكن في النخبة ذاتها. . في أهل الحل والعقد. فهؤلاء لم تسعفهم الجراة لمواصلة الاجتهاد التنظيمي والاداري والدستوري لابن الخطاب الذي مثل امتداداً خصياً لعمل النبي ﷺ كمؤسس (لدولة - مدينة) . . كان مطلوباً من خلفائه، وقد أصبحت دولتهم عاصمة لامبراطورية، أن ينجزوا عملاً تنظيمياً ضخماً. . قد شرع فيه الفاروق فعلاً. . ولكنه للأسف لم يتواصل من بعده. فلقد انتصر عبد الرحمن ابن عوف رئيس مجلس الشورى لتجاه المحافظة على حساب التجديد والاجتهاد إذ اشترط في خليفة عمر أن يلتزم بنهج الشيخين. . فقبل ذلك عثمان، ورفض علي، فكانت الخلافة للأول. فتوقف عمل عمر الاجتهادي التنظيمي - ربما حتى هذا العصر - بل حدث تراجع. . وكان منتظراً أن يتواصل عمل عمر مع ابن أبي طالب، وقد انتهت الخلافة إليه. . غير أن الأمر قد تصرّم ومضى معظم جهده في إطفاء الفتن واسترجاع وحدة الدولة. . وكانت شخصيته، هو الآخر، أميل إلى المحافظة والمبندئية. . وربما يكون قد حمله حبه العظيم ووفاءه للنبي ﷺ وجيله ولصورة الدولة كما تركها النبي ﷺ (دولة - مدينة) على الإحجام عن أعمال فقهه العظيم في إبداع صور تنظيمية جديدة لدولة عالمية تتناسب مع الاتساع الهائل لقاعدة الدولة، وقد انضمت إليها شعوب وحضارات بكاملها. . لاستيعابها في اطار قيم الإسلام التي جذبت تلك الشعوب بما بشرت به من عدالة ومساواة، ولكنها لم تجد ذلك واقعاً في بنية الدولة على أمثل صورة. . فالخليفة الرابع ذاته لم يكن يرى لهؤلاء المسلمين الجدد الذين أصبحوا أكثرية في المجتمع أساساً لشرعية الحكم بل الأمر مستمر عنده أمر المهاجرين والأنصار، مع أن هؤلاء قد تضاعف حجمهم. ان ضياع الخلافة الراشدة كان ثمرة لهذا الخلل الهائل بين الوضع التنظيمي الدستوري الذي ظل محكوماً بصورة (دولة - مدينة) بينا الواقع الاجتماعي قد تطور تطوراً هائلاً إلى دولة عالمية. ولا شك أن الثقافة العامة التي كانت سائدة في العالم يومئذ وكانت تؤهل الأباطرة لم تكن لتقدم عوناً للثورة السياسية الديمقراطية التي جاء بها الإسلام. ولقد تدرجت العلاقة معها من الصدام إلى التصالح منذ العهد الأموي وما تلاه حتى الخلافة العثمانية وامتد أسوأ ما فيها إلى الدولة الغربية المعاصرة رغم ادعاءات الحداثة. . ولكنها مجرد اناء جديد لمشروب قديم متعفن.

وليس العيب قطعاً في الإسلام ان اكتفى بتقرير معاني الشورى والمساواة والعدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعصمة الأمة وسلطة الإجماع ودور العلماء وأهل الرأي، بل ان ذلك مزية من مزاياه تتساق مع طبيعته الخالدة الصالحة للتكيف في أشكال تنظيمية لا تتناهى بحسب الزمان والمكان، وإنما العيب في المسلمين الذين اكتفوا بالتفنن في صياغة

صورة مثالية لأميرهم دون أن يحددوا سلطة الرقابة أو التغيير ومن يحكم بأن هذه المواصفات قد تحققت أو لم تتحقق في هذا الشخص ليكون أميراً؟ ومن يحكم بأنها قد اختلفت يوم أن تحتل؟ وما هي مواصفات تلك الهيئة ومن أين تستمد سلطاتها؟ وما هي المؤسسات الأخرى التي تحقق للأمة رقابتها على الحاكم؟ ما العمل إذا اختلفت هذه الهيئة في ما بينها أو اختلفت مع الإمام؟ وكيف يعزل؟ ان الاختلاف أمر طبيعي بين البشر وإذا لم ينظم هذا الاختلاف وتوضع له ضوابط وأصول فينتهي إلى شر محقق.

وأحسب أن الفكر السياسي الإسلامي الحديث ولئن استمر تأثيره بالمشالية الغالبة على السياسات الشرعية القديمة، فإن تصديه لمعالجة مشكلات الواقع وتقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الإسلامية في تنام . . رغم أن الانجذاب نحو القديم لا يزال سائداً وغالباً بما يشبه النكوص أحياناً. ولكن تيار التجديد في تنام واستئناف مسيرته المباركة على خطى المصطفى ﷺ وابن الخطاب وابن حزم وابن تيمية وابن رشد وابن خلدون والأفغانى ومحمد عبده وخير الدين التونسي وحسن البنا والترابى.

ولقد رأينا أمثلة على الميل نحو التنظيم، نذكر منها:

- التأكيد على أن الإمامة عقد وأن الأمة هي الموجبة له.
- لا خلافة إلا بالبيعة.
- ان البيعة تمر بثلاث مراحل:
- مرحلة الترشيح سواء من طرف الخليفة السابق أو من طرف مجلس أهل الحل والعقد أو من مصدر آخر.
- مرحلة التداول حول المرشحين في مجلس أهل الحل والعقد لإفراز بعضهم.
- ثم يعرض المرشحون على الانتخاب العام، لتقول فيهم الأمة الكلمة الأخيرة. والحائز على أكثر الأصوات يأخذ البيعة من الجميع على حراسة الدين وسياسة الدنيا حسب شروطها:
- إنفاذ الشريعة حسب ما يقرره مجلس الشورى واحترام الحريات العامة والخاصة.
- يتجدد عرض هيئات الحكم: الأمير ومجلس الشورى والمجالس المحلية للانتخاب العام في آجال محددة بما يضمن مبدأ التداول على السلطة بشكل سلمي.
- وان أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى يستمدون سلطتهم من نفس المصدر (الأمة) عن طريق الانتخاب ليكتسبوا بذلك شرعية الرقابة الرسمية على الحكومة والاشترك معها في سنّ السياسات العامة - والتشريع - ويمكن لهم الطعن في شرعية رئيس الدولة إذا حصل خرقه للشريعة ولم يرعوا أو ظهر عجزه. ويمكن لمحكمة دستورية تتكون من كبار القضاة والفقهاء أن تثبت في الخلاف أو اللجوء إلى الاستفتاء العام.

- ليس للإمام أن يستقل بالتشريع الاستنباطي، ولو كان مجتهداً، ولكنه يشترك مع المجلس في ذلك.

- مجلس الشورى هيئة سياسية تضم ممثلين لاقليم الدولة بكل فئاته دون تمييز جنسي أو عقدي.

- يتولى مهمة الرقابة على مجلس الشورى وسائر هيئات الحكم مجلس أهل الرأي والاجتهاد لضمان انسجام السياسات والقرارات مع الشريعة ومقاصدها.

ج - البعد الاقتصادي للشورى

- يحاول هذا الفصل أن يلقي أضواءً على مجتمع الشورى في حياته الاقتصادية والاجتماعية جاعلاً هدفه إبراز الأسس والمبادئ والسياسات العامة والقيم، ولا يتجاوز ذلك إلى البرامج الأكثر تفصيلاً، فهي تخرج عن إطار هذا العمل.

(١) توطئة: المال في الإسلام كالحكم لله استخلف فيه الجماعة فما تحت أيدي الأفراد من المال هو على غرار ما بين أيدي الأفراد من حكم، إنما يقع التصرف فيه وفقاً لنظرية استخلاف الله للجماعة التي استخلفت عليه بدورها الأفراد نواباً عنها في سلطة المال أو الحكم، فكل خروج بالمال أو الحكم عن حدود الشريعة أو مصلحة الجماعة هو تصرف مردود يقتضي نصحاً وإرشاداً، فإن لم يجد فالعزل والإبعاد^(٣٦٥) «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياً»^(٣٦٦).

المال وظيفة اجتماعية أوّمن عليها الفرد لتنميتها صلاحاً لحاله بالاستعفاف والاستغناء وخدمة للجماعة «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو»^(٣٦٧)، أي ما زاد عن الحاجة عند الاقتضاء.

ان حفظ المال وتنميته مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، فالله لم يتعبدنا بالإعراض عن الدنيا، ولكنه تعبدنا بامتلاكها وتطويرها واستثمارها^(٣٦٨). ولكن هذا المقصد يأتي ترتيبه في قائمة مقاصد الشريعة بعد حفظ الدين والنفس، أي انه في خدمتهما، فما يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يرضن بمال أو نفس من أجل إقامة الدين، ولا أن يمكس ماله وفي الناس من يجوع ويعرى ويضحي، ولا أن يتكاسل ويعطل طاقاته أو طاقات الطبيعة.

ان منع الاستبداد بالقرار السياسي وإحلال المشاركة في تقرير الشؤون العامة، أي الشورى، ما ينبغي أن يكون عملاً معزولاً عن جملة توجهات المجتمع واختياراته لأن الشورى ليست أسلوباً في ادارة الشؤون السياسية فحسب، وذلك هو الموضوع الأساسي لبحثنا، بل هي نهج عام في الحياة، ينطلق من الاستخلاف العام للبشر ووحدة الأصل البشري والمصير وأولوية الجماعي على الفردي واعتبار الفرد ضعيفاً بنفسه، قوياً بأخيه، خطأة

(٣٦٥) البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

(٣٦٦) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥.

(٣٦٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢١٩.

(٣٦٨) هويدى، القرآن والسلطان، ص ٢٢٥.

بنفسه، مهدياً إلى أرشد أمره بأخيه. فالحياة الاجتماعية في التصور الإسلامي هي كالعضوية ترتبط كل وظيفة فيها بجملة الوظائف الأخرى تقوم بقيامها وتختل باختلالها. فمن الوهم اذن أن نتصور إمكان قيام مشاركة سياسية في السلطان السياسي مع استمرار السلطان المالي دولة بين صفوة من الفوارس في شكل احتكارات كبرى صناعية وزراعية وخدمية سرعان ما تفرز على الصعيد الاجتماعي نمطين متناقضين من العبارة وأساليب العيش عامة، يندو معها الحديث عن الأخوة والوحدة الوطنية والقومية والمشاركة السياسية في شكل انتخابات أو حريات سياسية عامة نوعاً من العتب وغسيل المخ اليومي الذي تقوم به أجهزة الاعلام في الأنظمة التابعة.

ان اتساع الشورى في المجتمع بشكل جاد يقتضي ضرورة اتساع نظام المشاركة في الحياة المالية والتكافل في المنعم والمغرم، وشكل السلطة في الدولة ينبغي أن يوازيه شكل ادارة الشركات بحيث لا احتكار في قرار الادارة ولا ظلم في أنصبة الربح والخسارة^(٣٧٩).

إن الظلم الاجتماعي في شكل احتكار تداول المال في فئة قليلة وما يستتبعه من تمزق للنسيج الاجتماعي والعلاقات البشرية هو الهدف الأول الذي يجب ضربه في إطار الالتزام الإسلامي، إذا كنا جادين حقاً في بناء أخوة إسلامية حقيقية تقوم على المحبة في الله والمشاركة في المنعم والمغرم، وفي العسر واليسر، أي على الشورى. فلقد كان أول شيء أدانه النبي ﷺ بعد الإشراف بالله منذ بداية رسالته يتمثل في أثرياء مكة المستغلين القساء، ذلك أن اشباع الحاجات المادية للأمة يعتبر جوهر الإرادة الإلهية، ومن ثم جوهر الدين^(٣٨٠).

إن أول عمل النبي ﷺ وهو يرسي أول مجتمع للشورى في التاريخ، تمثل في بناء المسجد وإصدار الدستور وإقامة المؤاخاة، دلالة على الترابط بين الحياة التربوية والثقافية من جهة، والحياة السياسية من جهة ثانية، والحياة الاجتماعية الاقتصادية من جهة ثالثة. وكانت الروح الجماعية الشورية أساساً في كل منها لحياة الأخوة والحرية والعدل. ولذلك يحق لنا أن نشك عظيم الشك في كل شعار ديمقراطي يرفع ضمن هذا المجتمع المتفجر الذي يتجاور فيه الحرمان والبؤس والبطالة والمرض مع الترف الفاجر والاستغلال على الله وعباده. . . الأمر الذي يجعلنا نوقن ان كل بناء اجتماعي يقوم على مثل هذه الأسس، لا محالة مهما ارتفع، مهذوم، وهو ما يفرض على دعاة البناء الجديد أن تكون دعوتهم هدماً وبناء في مستوى شمول الإسلام، وفي وحدة لا تنفصم بين معاني التوحيد على المستوى العقدي والجماعي، إذ كما أنه لا معنى لايمان لا ينتج عملاً، فإنه لا معنى لعقيدة التوحيد إن لم تثمر مجتمع الشورى، مجتمع الأخوة والتكافل والمشاركة في مصادر الرزق الأساسية «والارض وضما للأنام» [الرحمن: ١٠] «سواء للساكنين» [فصلت: ١٠]، «الناس شركاء في ثلاث الماء والكلا والنار» أي مصادر الرزق الأساسية.

(٣٦٩) الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم».

(٣٧٠) انظر: اسماعيل الفاروقي في: المسلم المعاصر، العدد ٢٢. ولا شك أن الفاروقي لا يتحدث عن أي اشباع وإنما الإشباع الطيب لجميع الناس، وتأتي أهميته من أنه مما يزيل هم الدنيا والتنافس حولها ويوفر مناخاً ملائماً لزرع معاني الأخوة والرحمة والايمان والترقي الروحي والفكري والحلقي على أوسع نطاق ممكن.

ويكفي هنا التأكيد على أن المشاركة السياسية تقتضي ضرورة مشاركة اجتماعية. إن الشورى والعدالة هما وجهان لعملة واحدة هي التوحيد^(٣٧١). ودعوة الإسلام المتكررة للأفراد أن ينفقوا في مصالح الجماعة ابتغاء وجه الله سبحانه يفترض ضرورة إباحة التملك الفردي، إذ الإسلام يستهدف الارتفاع بالجميع من خلال التشجيع على عمارة الأرض إلى المساواة في الغناء لا التردّي بهم جميعاً في منكر الفقر.

وضمن إطار هذا الكتاب نكتفي بإيراد ملاحظتين:

الأولى: حول إشكالية البرنامج الاقتصادي: ماذا يمكن أن يفعل الإسلاميون في المجال الاقتصادي لو قامت لهم سلطة أو ساهموا فيها؟ هل لديهم حلول واقعية لمعالجة الوضع الاقتصادي ومشكلاته المتعددة؟ أو بعبارة أخرى ما هي إضافات المشروع الإسلامي في المجال الاقتصادي وإمكانات تطبيقها؟ تاريخياً اقترنت الإجابة عن هذا السؤال - إشكالية البرنامج - بالمشروع الإسلامي منذ ظهور الصحوة الإسلامية المعاصرة خاصة على مستوى العالم العربي، والإسلامي. وازدادت تلك الإشكالية حدة وتعقيداً منذ دخل الإسلاميون المعترك السياسي، واقتربوا من مناطق السلطة في العديد من الحالات، وحدهم طولبوا بالبرامج التفصيلية ولم يتحقق لهم ولا للشعب الحد الأدنى من الحريات الأساسية بما فيها الأمن على الحياة.

ولعله من الطبيعي أن يطالب الإسلاميون ببرنامج أو رؤية واضحة لمعالجة معضلات الواقع الاقتصادي وكيفية مواجهة أخطار الأزمة الاقتصادية الخانقة، سيما وأنهم أصبحوا يشكلون رقماً سياسياً مهماً في الحسابات السياسية المحلية الدولية، لكن جوهر الصراع الدائر يتعدى مسألة البرامج والبدائل والسياسات، ويتجاوز بشكل عام البعد الاقتصادي لأزمة البلاد لأنه باختصار يكمن في غياب الحريات وسيادة دولة الاستبداد وإقصاء الأطراف السياسية والاجتماعية الجادة ومنعها من المساهمة في معالجة الأوضاع والتفكير الجماعي في مصلحة البلاد ومستقبلها؛ الأمر الذي جعل الإسلاميين هم أقرب إلى حركة تحرر وطني منهم إلى حزب سياسي معتاد يناضل من أجل تطبيق برامج جزئية.

وبالتالي فإن الجدل المستمر حول مسألة البرامج والبدائل ليس في النهاية سوى مزيدة سياسية وتعلّة مقنّعة لإقصاء طرف سياسي وخصم عقائدي من الساحة، والحيلولة دون تزايد انسياقه في المجتمع طالما ظلت أبواب الحريات العامة موصدة والقمع متواصلاً والتداول على السلطة ممنوعاً حتى التلغظ به^(٣٧٢).

إن مقولة البرنامج الاقتصادي الإسلامي في حد ذاتها مثيرة وتنطوي على ملاحظات عدة. ولكن المقصد العام من هذه المقولة أو التسمية هو تحديداً توضيح رؤية الإسلاميين وموقفهم من القضايا الاقتصادية المتعددة وإبراز تصورهم لمعالجة هذه القضايا بشئى جوانبها.

(٣٧١) انظر فصل «الحقوق الاقتصادية» من هذا الكتاب.

(٣٧٢) خلال مناقشات «الميثاق الوطني» في تونس من طرف لجنة الأحزاب، رفض ممثلو الحزب الحاكم

رفضاً قاطعاً إدراج مصطلح التداول أو ما يشير إليه ضمن النص.

وبالتالي، فإن الحديث عن برنامج إسلامي اقتصادي ليس حديثاً عن مشروع غيبي أو سحري - مثلما يروج لذلك خصوم الحل الإسلامي - برغم ما للبعد الغيبي من أهمية من وجهة النظر الإسلامية، في انجاز التنمية وإحداث النهضة الاقتصادية المطلوبة. وهو أيضاً ليس حديثاً عن مشروع أخلاقي، برغم ما للأخلاق من دور في النهوض بالمجتمعات. ولكن البرنامج الإسلامي المقصود هو مشروع متكامل يتعدى الدائرة الاقتصادية البحتة ليشمل كل الدوائر التي تحيط بها وتتكامل معها، وخاصة الدائرة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يتشكل في إطارها المناخ الاقتصادي.

البرنامج الإسلامي برنامج واقعي يتميز بربط قضايا الواقع وإشكالاته بالخصائص الثقافية والاجتماعية والدينية ليفرز بها معالجات لصيقة بهوية المجتمع وخصائصه التاريخية والحضارية.

الملاحظة الثانية: حول الاقتصاد والسياسة: من المسلّم به أنه لا يمكن الفصل بين الاقتصاد والسياسة وعلى الأخص في هذه الأيام. ومن المسلّم به أيضاً أن القضايا الاقتصادية والسياسية لا توجد في فراغ ولكنها تنشأ في مجتمع إنساني منظم ينتسب إلى مثالية معينة، فكلما النظامين الاقتصادي والسياسي في أي مجتمع بشري يشق مبادئه من هذه المثالية، ولا يمكن قط أن ينجح أي نظام يخالف ما يؤمن به الشعب من مثالية، سواء أكانت ليبرالية حرة أو ماركسية اشتراكية أو إسلامية أو غير ذلك.

ومن تحصيل الحاصل تقرير أن معظم حكومات العالم الإسلامي لا تعرف المثالية الإسلامية، ولا تريد أن تتعرف إليها، ولا تؤمن بها. وتحاول جاهدة أن تطمس معالمها وأن تمحوها من صدور الناس. . . ولن تستطيع ولو حرصت. . . والله متم نوره وهو غالب على أمره.

ومع هذا سنحاول أن ندعو إلى النظر في سياسات الإسلام بمنطق العدل والمصلحة العامة: تحاول حكوماتنا تحت ضغط خارجي صارم إقامة نظام اقتصادي رأسمالي حر. ومعنى هذا في لغة الغربيين إيجاد نظام سياسي ديمقراطي يتسم بحرية الفرد في إبداء رأيه وفي اختيار ممثليه وفي مزاوله مهنته وفي معاملاته المادية مع غيره، وفي إصدار قراراته الخاصة بإنتاجه واستهلاكه. لذلك كان أول ما نقترحه على هذه الحكومات وأوجب ما يكون عليها إن أرادت أي اصلاح أن تكون منطقية مع نفسها وأن تزواج بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية، إذ بدون ذلك لن تتمكن من تحقيق ما تعد به الشعب من رخاء اقتصادي وان قل، فالحرية لا تتجزأ.

هذا منطق البديهية، وهو ما قال به أصحاب المذهب الليبرالي في القرن التاسع عشر، وهو عين ما يقول به معتنقو هذا المذهب في هذا القرن، وهو ما قال به الإسلام في القرن السابع. فهل تستجيب حكوماتنا التي تريد الاصلاح؟ ولأن السياسة الاقتصادية هي في أرفع مفاهيمها فن، فإنها تحتاج مع التخطيط ومع التشريعات ومع الاستثمارات ومع التعليم

والتكوين المهني . . وربما قبل ذلك كله إلى جو سياسي مشجع، ومناخ نفسي مساعد، وظروف اجتماعية هادئة، وقوانين عادلة^(٣٧٣).

ويمكن تلخيص كل ذلك في ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية في معناها الواسع والشامل بقدر ما تكون الحياة السياسية شفافة وواضحة يعرف كل فرد وكل مؤسسة وكل تنظيم وكل هيئة . . مكانه وحدوده وواجباته وحقوقه، تكون الحياة الاقتصادية والأنشطة المنتجة كذلك.

لهذا نقدر أن الشرط الأساسي لنجاح سياسة اقتصادية أن يسود المجتمع جو الجدوية والثقة والأمان والطمأنينة . إلا أن ذلك لا يكفي وحده لإنتاج القمع أو الأدب أو المواد الاستهلاكية، غير أنه حافظ لا غنى عنه^(٣٧٤). ونحن نكتفي في موضوع السياسات الاقتصادية على التأكيد على ارتباط الاقتصاد بجملة المفاهيم العقائدية الإسلامية التي تؤطر كل مؤسسات المجتمع الثقافية والتربوية وسياسات الدولة الداخلية والخارجية . وأخيراً، لا بد من التذكير ثانية أن السياسة الاقتصادية المثلى هي التي تُنجزُ لصالح السواد الأعظم من المواطنين وبموافقة غالبيتهم في جو من الحرية والشفافية، وأن كل ما عدا ذلك هو استبداد لفئة واستحواذ منها على مقدرات الشعب، مما يهدد التوازن والسلم الاجتماعي ويدمر مؤسسات المجتمع والبيئة، ويضع البلاد في حرب أهلية أو على حافتها، وهو عين ما يحدث الآن في الجزائر، وعلى نحو ما في تونس وأمثالها باسم الإصلاح الهيكلي وتمت ضغط منظمات دولية بدعوى تحرير الاقتصاد. وهي السياسة ذاتها التي اقتضت تدمير الديمقراطية في الجزائر، وسن قانون لتصفية النقابات في مصر، واحتواء اتحاد الشغل وضرب حركة النهضة ورابطة حقوق الإنسان واتحاد الطلبة في تونس، وذلك خشية أن تنهض القوى الشعبية بدورها في ترشيد المجتمع، وتحديد السياسة الاقتصادية للبلاد في اتجاه تنمية مستقلة تحقق قوة الأمة وحريتها وعزتها وانعتاقها من التبعية.

وإذن، فإن أولى الإجراءات الواجب على حكومة ديمقراطية أن تتخذها، هي إعادة الكلمة للمجتمع والمواطن، ليعيد تنظيم صفوفه من أجل المساهمة الحقيقية في تطوير الحياة الاقتصادية وإطلاق المبادرة في إطار قيم الإسلام وعدالته، وفرض الحريات العامة والخاصة، ودعم مؤسسات المجتمع، والحد من هيمنة الدولة، وتعبئة عناصر المقاومة والتحمدي لدى شعوبنا من أجل تنمية مستقلة متوازنة في أطر وبواعث عقديّة وسياسية معبرة عن إرادة وضمير أمتنا، تعيد التوازن بين الدولة والمجتمع لصالح هذا الأخير، واستقلاله واكتفائه واستغناؤه عنها في معظم مقومات حياته، فينهض العمل الاقتصادي ضمن نهضة شاملة، لا فقط بتحقيق مجرد الكفاية فحسب للفرد، وإنما يسهم أيضاً في عملية تحريره من دكتاتورية الدولة من خلال تحريره من سيطرتها على حاجاته، كما يسهم إسهاماً معتبراً في تأسيس ودعم سلطة الأمة على حكامها وتحريرها من التبعية للخارج، وتحقيق عزتها ووحدها، وتحرير أراضيها

(٣٧٣) من دراسة للعلامة محمود أبو السعود (غير منشورة).

(٣٧٤) من دراسة لأحمد المناعي (غير منشورة).

وإرادتها، ونصرة كل مظلوم، وإطعام كل جائع، والدفاع عن الإسلام عقيدة الأمة وأساس عزتها. . وحمل رسالته. . على أن تتم عملية تحجيم الحكومة بالتدرج على قدر ما يحققه المجتمع من استقلال واستغناء. . ذلك ان عدم توافر الكفاية للمواطن يفرض وضعاً استثنائياً تستباح فيه الملكية الخاصة - كما سبق - وتعطل الحدود أو بعضها.

سأل الخليفة عمر بن الخطاب وهو يودّع أحد عماله: «ماذا تفعل إذا جاء سارق؟» قال: «أقطع يده». فرد عليه عمر: «فإن جاءني منهم جائع أو عاطل فسوف يقطع عمر يده. يا هذا، إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم، فإذا أعطيناهم هذه النعم تقاضيناهم شكرها، يا هذا، إن الله خلق الأيدي لتعمل، فإذا لم نجد في الطاعة عملاً التمس في المعصية أمهلاً، فاشغلها بالطاعة قبل أن تشغلك بالمعصية».

د - البعد التربوي للشورى

(١) مقدمة عامة: قد ذكرنا منذ قليل أن من أول ما عمل النبي ﷺ وهو يرسي أسس المجتمع الإسلامي في المدينة أن بنى مسجداً. . ولئن كان ذلك المسجد محور المجتمع الجديد فكان منتمدى سياسياً للشورى ومؤسسة قضائية وحتى مركزاً للضيافة وقاعة للتمارين الرياضية والعسكرية، فقد كان أهم من كل ذلك مدرسة للتربية وجامعة للعلوم والثقافة. . ومثل النواة الأولى والصلبة والمخضبة للحضارة الإسلامية وما أنتجته من ثمار يانعة وقدمته من إضافات وتعديلات هامة في مجال المعرفة الإنسانية. . لقد انطلقت تلك المدرسة في مجتمع أمي لا شأن له بالعلم والمعرفة، انطلقت تنشر ثقافة جماهيرية على نطاق واسع. . ثقافة متاحة للجميع دون تكاليف ولا إرهاق.

لقد كانت الحلقات المسجدية أنسب الأشكال لغرس روح المساواة والأخوة والشورى وإتاحة المجال يسيراً للحوار وتبادل المعرفة والرأي. . وكانت الصلاة بما تحرض عليه من رص الصفوف والانضباط في اتباع الإمام والاستماع إليه وتقويمه عندما يخطئ ومفارقتها عندما يصر على مخالفة النهج العام للصلاة. . تجسيداُ لروحانية الإسلام الشورية الاجتماعية التي تقوم على الانضباط للشريعة وللقيادة ما نهجت نهج الشريعة، مع ملازمة اليقظة للنصح عند الخطأ والخروج عند الإصرار عليه.

لقد كانت خصوبة النواة المسجدية في المدينة لا حد لها. . فما مضى على عملها زمن بعيد حتى تخرج منها جيش من العلماء والقادة، فتشع القلوب بأنوار المعرفة وإشاعة الحرية والعدل قبل أن يفتحها بالسيف، وكثيراً ما استغنى نور العلم عن حد السيف، حتى ان عدد المسلمين الذين ما عرفت بلادهم سيف الإسلام يربو اليوم على أهل البلاد التي عرفته. وكثيراً ما سقط السيف وثبت العلم والنور.

ان الإسلام الذي دعا إلى الإيمان بالله ﴿قل آمنوا به أو لا تؤمنوا﴾^(٣٧٥)، ولكن باختيار، هو الذي فرض الأخوة بين المسلمين والمسلمين، وما تركها دعوة مجنحة إلى الإيمان والأخوة بل

(٣٧٥) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية ١٠٧.

أرسى دعائم مجتمع الايمان والأخوة والتوحيد والوحدة على أسس الاشتراك في الأمر العام أو السياسة العامة «وشاورهم في الأمر»^(٣٧٦) فلا استبداد ولا وصاية، والاشترك في بركات العلم والثقافة (العلم فريضة على كل مسلم . .) فلا صفوية ظالمة، والاشترك في الرزق (المال مال الله) وإذا جاع مسلم أو عرى فلا مال لأحد.

وهذه الروح الجساعية التي غرستها عقيدة التوحيد ظلت تناضل للدفاع عن وحدة المجتمع المسلم واستيفاء قدر من المشاركة حتى في أشد عهود الاستبداد، فكانت المساجد مؤسسات شعبية للجميع ينفق عليها الشعب عن طريق الوقف، وكانت مشاريع التكافل كالتكايا والزوايا والمصححات وما إليها من المشاريع الخيرية الشعبية تجسد روح الإيمان والأخوة وما يشعر به المؤمن من التكليف الإلهي للقيام بالأمر العام: حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهو تكليف لكل مسلم يسقط عنه إذا قامت عليه الدولة . . ليتعلق به بالقدر الذي تتخلى عنه، فهناك مد وجزر بين ولاية الفرد وولاية السلطة، إذ الولاية في الإسلام أي إقامة الدين وتبدير المصالح العامة فرض على كل مسلم يقوم به بقدر ما يتخلى الآخرون عنه، والمهم أن لا تعطل الشريعة ولا تضع المصالح العامة^(٣٧٧).

(٢) أزمة تربية: تعاني التربية في بلادنا - بلاد العرب والمسلمين - على الرغم مما استنفذته من جهود طائلة وأرصدة هائلة أزمة حادة، من مظاهرها تحلل أجيالنا المعاصرة وضعفها في مجابهة ما تزخر به مجتمعاتنا من فنون الاغراء، وانسياقها وراء كل ما نبع في الغرب من مذاهب وتيارات، وخاصة التيار المادي الأمر الذي مثل تهديداً حقيقياً لوحدةنا القومية والوطنية، وجعل نخبتنا ممزقة ومعزولة عن ثقافة الجماهير وضعيفة الاحساس بمشاعرها ومشاركتها قيمها وموارثها . . وجعل الخطاب الرسمي وهو جزء من خطاب النخبة المنتهية يتجه إلى مزيد من العزلة والافتراق مثلما هو عليه أمر إنتاج تلك النخبة عامة، أديباً كان أو إعلامياً أو فنياً. وعلى قدر احساس تلك النخبة بالغرابة عن الجماهير على قدر اتجاهها إلى:

١ - اعتماد متصاعد لوسائل القوة في التعامل مع الجماهير وأشواقها إلى العدل والخيرية والوحدة والهوية.

٢ - افتقاد الصدق في مخاطبتها والإغراق في الكذب والنفاق على أمل أن تنطلي على الشعب كذبة أن هذه النخبة هي حقيقة جزء من الشعب تؤمن بعقائده وتحس بإحساسه . . ففي المناسبات الرسمية يذهب المسؤولون إلى المساجد للاحتفال بالأعياد الدينية مع أن الجميع يعرف انهم لا يؤمنون بتلك الشعائر ولا يمارسونها إلا نفاقاً.

٣ - تكثيف الحواجز بين النخبة الحاكمة والجماهير حتى لا تطلع الجماهير على حقيقة تلك النخبات المغترية، بل أصبح لتلك النخبات المتغربة أحيائها الخاصة وأسواقها ومدارسها

(٣٧٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(٣٧٧) صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٣)،

وحقن جامعاتها. انها لا تكاد تختلف في علاقتها بالشعب عن الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا، لولا الاشتراك في اللون.

٤ - طغيان روح الانتهاز واللامبدئية في علاقة النخبة التي صنعتها المدرسة الحديثة مع السلطة القائمة أيا كان لونها من أجل قضاء مآرب شخصية، حتى ولو كان ذلك على حساب الأخلاق ومعايير القيم التي ترفع لواءها وعلى حساب مصالح الجماهير الحيوية. لقد اعتادت السير في ركاب كل قائم تتدافع بالمناكب على بابه. وقد يبلغ بها الأمر أن تبذل العرض والدين والواجب الوطني، وهي خلال تزامها على أعتاب الطاغى قد يرفس بعضها بعضاً فتتبادل الكيد، وهي على قدر ايغالها في المثالية القولية على قدر مكيافيليتها على صعيد الواقع والممارسة، ولا يغرنك منها دعاواها العريضة ومثاليها في الرخاء، فهشاشتها بلا حدود عند الشدة، وذلك بسبب مثالية المنهج التربوي الذي سلكته والذي يقوم على الازدواج الثقافي، الأمر الذي يجعلها ممزقة بين عالمين، لا سيما وهذه النخبة تنتمي بالأصالة أو بالاستحقاق إلى الأوساط المدنية الرخوة التي أفرزتها غالباً، حيث التنافس على الزخارف^(٣٧٨). لقد توارثت وألفت الازدواج والتباين بين حياة الفكر وطبيعة الواقع حتى تحولت هذه النخبات في معظمها من أمل للشعب في التغيير نحو الأمل - كيف لا وقد استثمر الشعب فيها أرصدة عظيمة - إلى عقبه كزود وكابح لحركة الجماهير نحو الثورة والتغيير وعامل تثبيط ودعم للسلطة بحجة انعدام البديل، وكان البديل سينزل من السماء! أو حذر القفز في المجهول وقد يبدي بعضهم تعففاً عن الحياة السياسية لتبرير قعوده عن مناصرة المظلومين والمفهورين وقضايا الحرية والعدل، فيبدو زاهداً معتكفاً في صومعته الفكرية، ولكن ذلك مظهر خادع غالباً فلإنما هو يتحين الفرصة لتلبية أول إشارة من السلطة ليهرول في خدمتها: وان المثقفين الذين يعتقدون انهم خارج اللعبة السياسية ويشمئزون من العمل السياسي ويمتحنون بعالم الفكر لوراجعوا أنفسهم بصدق لوجدوا ان ٩٩ بالمائة منهم وعلى مدى ثلاثين سنة خلت لجأوا إلى الصيغ الأكثر انتهازية في العمل السياسي بصفة مباشرة أو غير مباشرة لخدمة لصاحب الفؤاد، لقد سموا إلى تثبيت وتحقيق مصالحهم الذاتية عبر التفاعل مع أجهزة السلطة. ان ساحتنا الثقافية - والحديث هنا عن تونس - والفكرية والجامعية بالخصوص مخلو أو تكاد من رموز لم تتورط أو تتواطأ مع دوائر الحكم طيلة عشرين سنة على الأقل. ان أغلبية المستقلين في الساحة الجامعية وبعد تغيير السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر التحقوا بالحزب الذي يمسك بزمام الأمر^(٣٧٩). تؤكد هذه الشهادة لعنصر بارز في النخبة أن أزمة أوطاننا التي خضعت للتحديث أزمة نخبة أوقعها تكوينها الثقافي في قطيعة مع ثقافة الجماهير وهمومها فتخلت عن الدور الذي كان يقوم به العلماء في المجتمعات الإسلامية التقليدية، حيث كانوا يقومون بدور حلقة وصل بين السلطة والجماهير يرفعون مطالبها أو بعضها إلى السلطة، ويمنحون السلطة مقابل تلبية تلك المطالب أو بعضها شرعية دينية. أما نخبة التحديث «العلماء الجدد» فقد قطعهم التحديث عن الجماهير واستضعفتهم السلطة ووظفتهم في تبرير سياستها لدى الجماهير مقابل ما تجود به عليهم من امتيازات على حساب الجماهير.

(٣٧٨) راشد الغنوشي في: قراءات سياسية، السنة ٢، العدد ١.

(٣٧٩) حوار مع خميس الشاري، «أجراه صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد ٣٨٢.

٥ - الاتجاه إلى مزيد من الارتقاء في أحضان الغرب احتفاء به من غضبة الجماهير . الأمر الذي يجعل مدارسنا المغتربة المسؤول الأول عن استمرار أوضاع الدكتاتورية واغتراب النخبة ووقوعها في الأسر وزرعها في جسم الأمة عناصر فتك وتفكيك وحماية للمصالح الأجنبية .

٦ - ومن مظاهر أزمة التربية على المستوى الكمي : ضعف الاستيعاب والانتقائية وكثرة المتساقطين حتى انه لا يكاد يتحصل على الإجازة (بكالوريوس) من بين مئة تلميذ في تونس مثلاً دخلوا المدرسة الابتدائية أكثر من ١ بالمئة ، فهناك جيش من المطرودين الذين حطمت المدرسة آمالهم وآمال ذويهم في الوصول إلى مستوى أفضل ، فأصبحوا محبطين لا هم بقوا على حالهم الموروث متفاعلين مع بيئتهم منتجين فيها على غرار آبائهم ، ولا هم نجحوا في تغيير أوضاعهم . . الأمر الذي يجعلهم فريسة للحلول اليائسة .

٧ - أما على المستوى الكيفي ، فسواء تعلّق الأمر بالمستوى العلمي أو بالمستوى الخلفي أو بمستوى عمق الشعور بالانتماء والاعتزاز به^(٣٨٠) ، فكل ذلك شاهد على فشل ذريع للمدرسة في تخريج الكفاء علماء وخلقاً وديناً واعتزازاً بالانتماء .

ومن مظاهر الأزمة ظاهرة العنف في علاقة الدولة مع المجتمع . ويكفيك أن تتابع تقارير المنظمات الإنسانية والحقوقية الدولية والمحلية عن فظائع الانتهاكات لحقوق الإنسان في البلدان العربية التي تمارسها أجهزة الدولة ضد المعارضين السياسيين . يكفيك أن تطالع تلك التقارير لتحكم جازماً بفشل ذريع لكل مؤسساتنا التربوية في تخريج جيل له ضمير وإحساس إنساني يحترم كرامة البشر ويقرّ بحق الاختلاف واعتقاد أساليب الحوار في فضّ المنازعات ، بقطع النظر عن المستوى العقلي والعلمي لهذا الجيل ، وماذا عساها ستتفع أوطاننا من نخبة إذا تحدّثت كذبت ونسافت ، وإذا حكمت ظلمت وجارت ، وإذا اتهمت سرت وخانت وزيّفت الحقائق وحوّلت البريء والطاهر إلى مجرم ، وإذا لقيت العدو وقلّما تفعل جنبنت وخارت . لقد خرّجت المدرسة الحديثة جيلاً ميت القلب ، ذليل النفس ممزق الشخصية لا تحكمه غير رغباته ومنطق السهولة والانتهاز والعنف . فأتى لها بصنع الحداثة؟!

ان فشل مخططاتنا الاقتصادية وتجارتنا السياسية لانتاج أنظمة ديمقراطية ، وفشل أسرنا ، وفشل أجهزتنا القضائية ، وفشل مشاريعنا في الوحدة وفي تحرير فلسطين وتنافس طبقات النخب الحاكمة وحتى المعارضة لها يدل ذلك على الدخول في عهد بني إسرائيل ، دليل آخر على فشل ذريع للمدرسة ولسائر أوعية التربية . وأنه ليس من قبيل المصادفة اليوم ان الشعارات الثورية التحررية الكبيرة التي حملتها النخبة العلمانية التي قادت الوطن العربي والإسلامي طيلة نصف قرن ، كتحرير فلسطين والوحدة العربية ، والتضامن الإسلامي والتصدي للامبريالية قد انهارت وتحوّلت معظم حملتها إلى الصف المقابل يفلسفون للهزيمة والاستسلام ويعملون في ركاب الأنظمة الجائرة على شعوبها ، الخائرة أمام العدو ، التي خلا

(٣٨٠) محمد فاضل الجبالي ، «دور التربية والتعليم في غرس العزة القومية في النفوس» ، القدس ، العدد

خطابها من كلمة تحريض وعداء ضد أية جهة غير ما سمته بالأصولية، مع انها وبسبب ذلك هي الكتلة الشعبية التي ظلت حاملة إرث كل التيارات الثورية وأهدافها في الحرية والوحدة والعدالة وتحرير فلسطين والتصدي للهجمة الامبريالية. وفي مؤتمر القمة الإسلامي لم تكن مصادفة ان كان السودان الدولة الوحيدة التي طالبت برفع الحصار عن العراق، الدولة الوحيدة التي لم تدع إلى اجتماعات التسوية.

- حقيقة الأزمة: والأزمة في حقيقتها ليست أزمة نقص في التعليم وضعف في وسائله وإمكانياته، بقدر ما هي أزمة انحلال في شخصيتنا الحضارية. . انها أزمة فقدان النموذج الحضاري، انها فقدان الديمقراطية، بل الأساس الثقافي الأصيل الذي تبنى عليه المدرسة وسائر مؤسسات المجتمع، ذلك أن البلاد المتخلفة على الرغم من الجهود الطائلة التي تبذلها في مجال التعليم والتربية فإن المشرفين فيها على حظوظ التربية - في مستوى التشريع والتنفيذ من خبراء في وضع البرامج ومن أساتذة ومديرين - ليسوا على بينة من ملامح وسيمات النموذج الثقافي والحضاري للإنسان الذي يريدون تلك البرامج أن تصنعه. . ان مثلهم كمثل جمع من البنائين السذج الذين يجهدون أنفسهم في تكديس أطنان من الحجارة وأكياس الإسمنت والأجر والماء والحديد دون أن يكون لديهم أي مخطط سابق لنوع البناية التي يريدون، يعمل كل بحسب اختصاصه على انجاز الجزء المعهود إليه ضمن المخطط المرسوم، حتى إذا استفرغوا جهدهم في عملية التكديس هذه وانتظروا ان ينبثق من وسط ذلك السكام قصر منيف فلم يروا غير أكداش وأكوام، هالهم الأمر واستولت عليهم الدهشة! أليس القصر، كل قصر يتألف من اسمنت وحديد وأحجار وماء. لقد غاب عن هؤلاء البنائين السذج أن الأجزاء لا قيمة لها إلا ضمن الكل، ضمن مخطط عام وروح عامة تسري في الكيان، وذلك هو الغائب.

بكلمة واحدة، مشكلة التربية في بلادنا هي غياب فلسفة للتربية منبثقة من ثقافتنا، وقدوة تجسدها، مما يجعل العمل التربوي أقرب إلى عملية التكديس، تكديس المعلومات منه إلى عملية البناء. فرجل التخطيط التربوي في فرنسا - مثلاً - إذ يضح برنامجاً للأدب أو للتاريخ أو للحساب يدرك من قبل ذلك أثر تلك البرامج والمعلومات في صياغة النموذج الإنساني الذي يريد الوصول إليه أي إنسان معتر بانتمائه إلى شعب فرنسا حامل لمبادئ «العالم الحر»! وكذا الشأن بالنسبة إلى رجل التخطيط التربوي في الكيان الصهيوني، يحدد النموذج الإنساني الذي يريد الوصول إليه. إنسان معتر بانتمائه إلى شعب بني اسرائيل وتاريخه وتراثه، حامل ايديولوجية الغطرسة الصهيونية والهيمنة على العالم، ثم بعد ذلك ينتخب من المعلومات، في التاريخ والأدب والفلسفة وغيرها، ما يصلح لصياغة النموذج الذي حدده. أما نحن في بلاد العرب مثل تونس فتري لو ألقينا هذا السؤال على رجال التخطيط والتنفيذ التربويين، ما معالم النموذج الإنساني الذي تريدون من برامجكم ومدارسكم أن تعمل على صياغته؟ ما نظرتة إلى نفسه وإلى الكون من حوله؟ ما فلسفته في الحياة وغايته ودوره فيها؟ ما الميزان الذي يزن به قيم الخير والشر، الحق والباطل، الجمال والقبح؟ ترى هل يجدون جواباً؟ بل هل يتفقون على جواب؟ بكل تأكيد: لا. والجبل الضائع الذي يجوب شوارعنا، الذي

يقع فرصة سهلة لمختلف صنوف الأويثة الاجتماعية وسائر الايديولوجيات تستلحقه وتجنده لتخريب بلاده، خير دليل .

ولذلك فإنه ما لم نحسم هذا الأمر، أمر اختيار النموذج الإنساني الذي نريد لبرامجنا أن تنشئه والمرجعية الفلسفية وجهة الحسم في مستقبل أجيالنا، فسنتظل نحرق في البحر ونخطب خيط عشواء، وسنتظل ندور في حلقات مفرغة من الجدل العقيم حول مسائل فرعية لا يمكن أن نصل فيها إلى نتيجة حاسمة، وذلك هو الذي يحدث في أوساطنا الثقافية والتربوية، وكثيراً ما يشتد الجدل حول مسائل تتعلق بالتربية، ويحصى الوطيس أياماً ثم يجودون أن ينجح أي طرف في إقناع الآخرين برأيه . . ما لغة التدريس الأجدى؟ أمي العربية أم الفرنسية أم الإنكليزية؟ هل من المفيد اعتبار التربية الجنسية مادة رسمية من مواد المنهج التربوي؟ هل التربية الملتزمة بالقيم الدينية والحلقية أفضل أم التربية «الحرّة»؟ وتبدأ الألسن والأقلام وتعيد في هذه المسائل وغيرها دون أن تصل إلى نتيجة حاسمة مؤسسة على فلسفة واضحة ذات صلة عميقة بهويتنا الحضارية، أنضجها حوار معمق وشورى شعبية، لأن هذه المسائل كلها فروع لقضية رئيسية لا بد من البتّ فيها بادية ذي بدء، وهي: ما النموذج الإنساني الذي نريد لجهازنا التربوي أن يعمل على صياغته؟ ومن له شرعية تحديد ذلك النموذج؟ هل هم ممثلو الشعب أم الأوصياء؟ حتى إذا ما اتفقنا على ذلك، كان الاتفاق على وسائل تحقيقه أمراً هيناً .

- حلول هي إمعان في التيه: ضمن مخطط ترويض أمتنا وتمهيشة أجيالها الجديدة للاستسلام لهيمنة بني اسرائيل وما يقتضيه ذلك من إزالة العقبات الفكرية والحوارج النفسية والتكتلات السياسية والمؤسسات التربوية قفز إلى السطح الاهتمام بمنهج التربية، لا من أجل تصحيح المسار من خلال ارساء مناهجنا التربوية على أسس الإسلام فلسفة وثقافة وخلقا وتراثاً وحضارة . . باعتبارها الأرضية الفكرية التي انبثقت منها حضارتنا وتشريعاتنا وموازين الأخلاق والأذواق . . وكان رباطنا الاجتماعي ومصباحنا في ليالي الدجى ومفجر ثوراتنا ضد جحافل الغزاة المتتالية والمحرض الذي لا يفتر على التصدي لأعدائنا واستعادة كرامتنا وأرضنا ووحدتنا ومجدنا . . انه بمنطق الشورى والديمقراطية دين الشعب وروحه الأعمق .

كلا . . ليس من هذا المنطلق تجدد الاهتمام بالتربية وضرورة ضبط فلسفتها وموازين الثقافة التي تقوم عليها، وإنما من منطلق إعادة صياغة مناهجنا بما يتفق مع اتفاقيات كامب ديفيد وقد تضمنت مناقشاتها وملحقاتها^(٣٨١) توصيات خطيرة في هذا الصدد، خلاصتها تنقية برامج التربية والاعلام من جذور الجداء ضد اسرائيل . .

وسرعان ما بدأ تعديل البرامج على ضوء هذا التوجيه، لا في مصر فحسب بل في بلدان عربية كثيرة، لأنها جميعاً مبرمج دخولها في العهد نفسه^(٣٨٢). من هذا المنظور، وفي إطار

(٣٨١) نص الملحق رقم ٣ من اتفاقية كامب ديفيد على أن تتم صياغة المناهج الدراسية بما يحقق نصوص الاتفاقية أي إزالة الحواجز والتطبيع الكامل الشامل.

(٣٨٢) انظر على سبيل المثال: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، وعلي لبن وجمال عبد الهادي، التطوير بين الحقيقة والتضليل (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩١).

إزالة العقبات من طريق ما سمي بالتطبيع كانت الحملة على الحركة الإسلامية باعتبارها أشد العقبات في طريق هذا التطبيع ودمج أمتنا في السوق الدولية وتذويب شخصيتها الحضارية المتميزة. لقد تجاوزت هذه الحملة البعد السياسي أي ضرب الحركة الإسلامية باعتبارها منافساً على السلطة، وعقبة في طريق خطة الإدماج والتطبيع إلى الأبعاد الثقافية التربوية. ولعل أبرز مكان تجلّت فيه هذه الخطة الشاملة بعض بلدان شمال إفريقيا. . حيث أوقفت برامج التعريب بقرار حكومي وبدأت عملية شاملة لإعادة النظر في البرامج التربوية على ضوء فلسفة محددة، هذه المرة تجعل المدرسة أداة فكرية وسياسية في معركة الحضارة السياسية بين حضارة الإسلام ممثلة في التيار الإسلامي، تيار الدفاع عن الهوية الوطنية وبين تيار التغريب والتبعية والحكم الفردي، ممثلاً في نخبات فاسدة. لقد حدد وزير التربية في بعض هذه البلدان الأساس الفلسفي النظري الذي سيعيد في ضوءه النظر في كل المناهج، بدءاً بمنهاج التربية الدينية. . وهو عنده الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الوطني. . ولأن الأمر يجري على عجل وفي جو متوتر في خضم الحرب ضد الخصم السياسي الأصولي فلم يكن منتظراً أن تنضبط الحرب بقواعد هذه المواثيق، رغم ما يمكن أن تؤاخذ به، من أنه مهما بلغ اتفاقها مع عقيدة الشعب، وما انبثق منها من ثقافة وحضارة وتراث مما ينبغي أن يتأسس عليها البرنامج. . تبقى تلك المواثيق شيئاً آخر ثمت في بيئات وظروف ومناخات فلسفية مختلفة. وعلى فرض أنها متفقة مع الإسلام عقيدة الشعب، فلماذا لا يقع الاستناد مباشرة إلى الإسلام وثقافته؟ لقد اتخذت هذه المواثيق قانوناً أعلى حوكم إليه الإسلام، ومشروطاً للأجهزة على كثير من أركانها التي قدروا أنها غير متفقة مع تلك المواثيق، فالجهاد ترجم إلى عنف يتناقض مع تلك المواثيق فأزيح، وأبواب النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام وقانون الأسرة في الإسلام فكر شمولي يتناقض مع تلك المواثيق فيشطب، وهكذا دخلت المدرسة بشكل مباشر في المعركة السياسية والحضارية ضد الهوية والديمقراطية وأنصارها لتساند العمل الأمني والديبلوماسي والإعلامي وسائر أجهزة الدولة التي تحوّلت إلى جهاز حربي لتدمير ثقافة الجماهير لصالح الأقليات الحاكمة وتأييد سيطرتها ومصالحها تحت لافتة مقاومة الأصولية. وهذا المنظور الشامل للمعركة له أنصاره جاهدون في تصديره إلى البلدان العربية والإسلامية على أنه اكتشاف خاص ناجح في مقاومة هذا العدو المشترك.

وبموازاة هذه الخطة التي يجري العمل بها في معظم البلدان العربية بأحجام وسرع مختلفة حسب ما تطبق، تتقدم خطة التطبيع ودون ضجيج كبير، وتدخل فيها ليس فقط دول الطوق وإنما الغالبية المطلقة للبلدان العربية والإسلامية، وكذلك ادماج المنطقة في السوق الدولية. وفي هذا الاطار تنزل الحملة ضد الأصولية وأنصار الحرية والهوية والعدالة والوحدة بشكل عام.

- الاختراق عبر التربية: نسجل تقدماً هائلاً لمخطط اختراق واحتواء أمتنا، يحتل فيه الجانب التربوي حيزاً كبيراً، فلقد انتقلت مناهج التربية مع وقوع العالم الإسلامي تحت وطأة الاستعمار الغربي من مرحلة التعليم الإسلامي أي القائم على أسس الإسلام، دين الأغلبية المسحوقة إلى مرحلة التعليم المزدوج: مدارس إسلامية نشأت إلى جوارها مدارس حديثة

أخذت تزاوجها برعاية المستعمر وتضعفها وتعمل على تهميشها وحصرها في مسائل دينية ولغوية جدلية وفقهية وتراثية، في وقت كان فيه المجتمع يتغرب، الأمر الذي أفضى إلى عجز التعليم الديني عن تخريج كفاءات لقيادته. ضاقت سبل العيش بخريجي تلك المدارس وبدأ الانصراف عنها إلى الجهة الأخرى حتى علماء الدين دفعوا أبناءهم إلى أحضان المدرسة الغربية، وتركت المعاهد التقليدية لنفسها رغم الجهود المضنية التي بذلها رجال الإصلاح الإسلامي (محمد عبده، الطاهر بن عاشور، ابن باديس، علّال القاسي...) وقد أصابوا حظاً لا بأس به من النجاح في تطويرها في اتجاه عملية التحديث، أي استيعاب العلوم المعاصرة في إطار العربية لغةً والإسلام ثقافةً، ولكن خانتهم السياسة إذ كان زمامها بأيدي غيرهم، فما إن استلم السلطة خريجو المدارس التي نشأت تحت الاحتلال أو ضمن التمهد له حتى بادروا إلى إلغاء المعاهد الدينية حيث أمكن لهم ذلك بحجة توحيد التعليم، كما ألغوا القضاء الشرعي الذي أبقى له المستعمر على بعض الاختصاصات بحجة توحيد القضاء، ولكنه توحيد لا على أرضية الإسلام وثقافته وإنما على أرضية التغريب. أما حيث تعذر الاجهاز على المؤسسة الدينية التعليمية فقد حوصرت حجماً ومضموناً، وهُمشت وخريجوها وكثيراً ما كان الإبقاء عليها بهدف استخدام خريجها في الوظائف الدينية وللدفاع عن تدين الدولة في وجه الطاعنين فيها. وبسبب هزال التكوين في هذه المعاهد، كثيراً ما كان خريجوها أداة طيعة استعملت من طرف الدولة العلمانية في مواجهة المعارضة الإسلامية والعلمانية معاً.

لقد انتقلت مناهج التعليم من مرحلة العلمانية الغائمة إلى مرحلة العلمانية السافرة. والمقصود بالعلمانية هنا ليس الموقف المحايد من الدين وإنما الموقف المعادي^(٣٨). فهل هذا التطور يعكس تنامياً للتيارات العلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية؟ بل العكس هو الصحيح. فهذا التطور لا يبرر نفسه ديمقراطياً.

(٣) أسس لفلسفة تعليم إسلامي: ان مناهج التربية لا تعمل في فراغ، فلئن كانت الحقيقة واحدة على اعتبار وحدة نواميس الكون ووحدة العقل وكل ذلك مستمد من وحدة الخالق، فإن مناهج النظر في الكون والإنسان والحياة وما يضيفه الناس من رؤاهم الفلسفية والعلمية والجمالية وقيمهم وأعرافهم وتجاربهم مع الحقيقة الموضوعية يصنع ثقافات مختلفة. من هنا كان اختلاف مناهج التربية ومضامينها باختلاف تلك الفلسفات والأعراف والنماذج التربوية، إذ «القضية ليست قضية تعليم» لفنون ومهارات ومعارف مما يتفق مضمونه أو يكاد بين الشعوب والثقافات اليوم وإنما القضية قضية إنسان. ما نوع القيم والمعايير التي يحملها عن الخير والشر والجمال والقبح والرقى والتخلف والحق والباطل؟ ما هي نظرتهم إلى نفسه وإلى الوجود والحياة من حوله؟ ما هي الشخصية الحضارية التي ينتمي إليها؟ ما هو النموذج الإنساني الذي يحمله؟ لقد كان التعليم وراء النهضة اليابانية والألمانية رغم ما مر به من دمار شامل، ولكن التعليم في بلاد العرب كان سبباً للبطلانة لأنه ارتبط منذ نشأته بالوظيفة حتى

(٣٨٣) انظر: «برامج الفلسفة وجيل الضياع»، في: راشد الغنوشي: مقالات (باريس: دار الكروان، ١٩٨٤)، ورأية حدادته؟ ليس مشكلتنا مع الحدادته، «قراءات سياسية، العدد ٤ (خريف ١٩٩٢).

أصبح التعليم عبئاً على الدولة بسبب التزامها بتشغيل الخريجين ولحاجة الخريجين إلى الوظيفة، لا حاجة الوظائف إلى الخريجين، لأنهم لم يتعلموا من المدرسة ما يؤهلهم لغيرها، وكانت النتيجة ان زاد عدد الموظفين وقل عدد العاملين المنتجين.

إن التربية لا تنشأ في فراغ، وإنما في نسيج معقد من العلاقات الثقافية والاقتصادية، وإن تجاهل ذلك النسيج وما يقدمه من نموذج إنساني ومحاولة نقل نماذج جاهزة من أوساط ثقافية أخرى أثبتت جدواها في تحقيق التقدم العلمي أو النمو الاقتصادي أو التفوق العسكري، وهو ما فعلته مؤسسات التربية عندنا طمعاً في أن تحقق مدرستنا ما حققته تلك المناهج في البلاد الغربية مثلاً من إخراج بلادنا من تخلفها، والنتيجة ربما زاد التخلف نفاقاً، فلا نحن حصلنا على التقدم العلمي ولا الاقتصادي. فنحن اليوم أكثر اعتماداً في حاجتنا الضرورية كالغذاء والدواء والدفاع، على الأجانب من أسلافنا حتى في أشد عصورهم انحطاطاً، وأقل استقلالاً منهم، بل إن مدرستنا عجزت حتى عن المحافظة على رصيدنا الموروث من الأخلاق والدين والتهاusk الأسري والاعتماد على الذات.

انه لا بد من أجل بناء نموذج تربوي ناجح في أمة محددة من اعتماد أساس فلسفي متين مستمد من قيمها الأصيلة، يكون مدخلها إلى العصر والحداثة والنافذة التي تطل منها على العالم، نموذج يقدم لأهله الرؤية الفلسفية المشتركة والموازن الخلقية والأذواق الجمالية والانتها الحضاري المشترك والاعتزاز به وغايات الحياة ومعايير السلوك، ويعبئها لتحقيق ذاتها وأهدافها العليا وللمشاركة في صنع الحضارة والمستقبل البشري.

ولقد اعتبر الأفغاني الدين أصلب أساس في بناء النموذج. والدين يعني الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان وعمل الجوارح بالأركان، وهو السيرة والعادة والحال والشأن، وهو المعنى الذي يقره القرآن الكريم^(٣٨٤).

وتتخلل كل نموذج تربوي منظومة أفكار وقيم ومعايير أي دين، سواء وقع التصريح بذلك أم أضمّر، ولذلك لم يخطيء أولئك الذين طالبوا أن تكون الفلسفة الإنسانية العلمانية، التي تبلورت في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، الأساس الفلسفي لمناهجنا التربوية، لم يخطئوا إلا في شيء واحد هو تعمد الخلط والتوفيق بين المتضادات وتسويغ العلمانية وتسويقها إلى شعوبنا تحت غلاف هزيل من الدين خادع، الدين المحكوم بالعلمانية وليس الحاكم عليها. بل وتسويقها إلى الغالبية المسحوقة من طرف أقلية فاسدة أجنبية عنها في كل شيء عدا اللون.

ولكن مع ضرورة التنبيه إلى أن تلك المناهج العلمانية المنتكرة في ثوب الإسلام لا تمثل منهجاً علمانياً أصيلاً، لأن أصحابها ليسوا فلاسفة متشبعين بقيم التحرر والعقلانية

(٣٨٤) عبد الغني عيود، «بحث مشكلة النموذج والتقدم في عالمنا المعاصر»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر التربوي، عمان، ١٩٩٠، ص ١٦٠، و«الإنسان والكون في منهج التربية القرآنية»، في: عبد المجيد التجار، مباحث في منهج الفكر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢).

والديمقراطية التي جاء بها عصر التنوير، بقدر ما هم سياسيون يستخدمون الفلسفة الإنسانية كما يستخدمون المدرسة والإعلام والتشريع والدبلوماسية والمال وسائر مؤسسات الدولة مجرد أدوات سياسية في حربهم ضد خصومهم الحضاريين والسياسيين أصحاب البلاد الأصليين، في محاولة مستميتة للمحافظة على امتيازاتهم المادية والمعنوية التي حصلوا عليها في غفلة من الشعب، من خلال قيامهم بدور الوكيل للمصالح الأجنبية. . فهم ليسوا اذن علمانيين أصلاء، ولا مسلمين مخلصين. . وإنما جماعات متسلطة باسم الحدائثة ومحاربة الأصولية، كما تسلط الاستعماريون على شعوبنا باسم نقل الحضارة إلى المتخلفين. ولا مخلص من هذا المأزق إلا من خلال النضال من أجل رفع الوصاية عن شعوبنا وتحرير ارادتها وفرض احترامها من طرف الجميع منطلقاً لكل سياسة ويربجة.

(٤) الخصائص الكبرى للتربية الإسلامية:

(أ) الحرية منطلق التربية الإسلامية: والحرية تعني الخلاص من القيود التي تعوق أو تحدّ من تفكير الإنسان وحرركته وفعله واتخاذ قراره عن رضى ذاتي وهي مضمون «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»^(٣٨٥) أو هي لا تمنع جماعة من حكم ذاتها وتقرير مصيرها.

والحرية التي يقَرّها الإسلام هي مسؤولية الفرد والجماعة، والوظيفة الأساسية التي رسمها القرآن للإنسان أن يكون خليفة لله في الأرض «إني جاعل في الأرض خليفة»^(٣٨٦)، وما يقتضيه ذلك من عمل صالح لإعمار الأرض وحفظ حياته وضمان وجوده، إذ الأرض مهياة لتلبية حاجيات الإنسان، فمن غايات التربية تعليم الإنسان كيف يعمل ليعيش حياة طيبة، وينهض اضافة إلى ذلك بمسؤوليته تجاه المجتمع، كل ذلك في إطار منظور الإسلام وقيمه، من حيث الاستجابة لحملة حاجات الإنسان الفردية والجماعية، حاجاته الجسدية والروحية والعقلية، والدينية والأخروية. . لا سبيل إلى ذلك إلا من خلال منهج تربوي لتخريج إنسان مؤمن بالإسلام عامل به.

(ب) ارتباطها بأصول الإسلام: ومعنى ذلك أن علم التربية الإسلامية له صلة وثيقة بعلم التوحيد والعبادات والشريعة وعلم الأخلاق، وبمصادر هذه العلوم وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها، والمعرفة الإسلامية عموماً وموقف الإسلام من المعرفة وأنواعها، ذلك أن وظيفة التربية هي بناء الإنسان المسلم بهذه العلوم، العامل بها والذائد عنها.

ويمكن ايجاز خصائص نظرية التربية الإسلامية في ما يلي:

١ - اقتران التربية العقلية والعملية بالتربية الاعتقادية.

٢ - ان موضوع التربية الإسلامية هو الإنسان بكل ما تتضمنه هذه انكلمة من معاني وتصورات واستعدادات في نظر الإسلام، فهي تربية تكاملية متوازنة معتدلة.

(٣٨٥) القرآن الكريم، «سورة الذاريات»، الآية ٥٦.

(٣٨٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

- ٣ - من أهم أهداف التربية الإسلامية بناء إنسان ومجتمع خيرين وحضارة إنسانية خيرة .
- ٤ - على التربية الإسلامية تنشئة المتعلمين على حب الحقيقة والعلم وسبل طلبها والعمل بها وإشاعتها .
- ٥ - اقتران التربية عموماً بالتربية الأخلاقية وتزكية النفس وتعليم الحكمة .
- ٦ - اشتغال التربية الإسلامية على مسؤوليات تربوية فردية واجتماعية واسعة النطاق . فهي تؤكد على حرية الإنسان ومسؤوليته تجاه نفسه وربه وأمه والبشرية والكون .
- ٧ - كما تؤكد على أهمية القدوة في تمثل قيم الإسلام من طرف الوالدين والمعلمين وسائر المسؤولين عن أي مرفق من مرفاق المجتمع «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» (الحديث)، وذلك في اتجاه الاقتراب من مثل الإسلام كما تمثلت في النبي ﷺ وأصحابه «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» (٣٨٧) .
- ٨ - هي تربية مستمرة من المهد إلى اللحد .
- ٩ - هي إنسانية لا تميز بين الناس على أساس غير مكتسب كاللون والجنس .
- ١٠ - هي تربية متطورة تستوعب كل جديد نافع في اطار ثوابت الدين (٣٨٨) .
- ١١ - تنمي فطرة الإنسان وتعمل على تهذيبها وتربي الإنسان على قيم الفطرة كالنظافة والنظام والصبر والكرم والتواضع والجرأة والشجاعة والغيرة والحياء والإيثار (٣٨٩) .
- ان استمرار الاستثمار في التربية مضرّ دون الاتفاق على فلسفة تربوية ليس فقط تحترم عقائد الإسلام وهويتنا الحضارية وإنما تنطلق منها وتلتزم بتحويلها إلى سلوك ومجتمع . . إلى قرآن يمشي وأمة متمثلة عزة الإسلام إيماناً والتزاماً وحملًا لرسالته التحررية العادلة إلى العالم، بعد أن انقطع أمل أممتنا، لا فقط في الوحدة وتحرير فلسطين واستئناف مسيرتها الحضارية وعزتها السلبية ونهوضها بأمانة انقاذ الإنسانية المذبذبة والحضارة الكسبية، وإنما حتى في المحافظة على أوضاعها القائمة رغم ما انتهت إليه تحت قيادة أوضاع العلمنة والنفاق والدكتاتورية والتجزئة، من تفاقم للتبعية والديون وانسيارات للمؤسسات التقليدية دون قيام بدائل كفاة عنها . . وانه لا عجب ان تتجه هذه الكيانات الصغيرة إلى كيانات أصغر، بل لا عجب حتى من عودة الاستعمار المباشر ودخول الأمة بكاملها تحت وطأة الزمن الاسرائيلي، وذلك في ظل استمرار أوضاعنا السياسية والتربوية القائمة وتفاقم تهيمش الأقلية للأغلبية على الصعيد السياسي والثقافي والاقتصادي .

(٣٨٧) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٢١ .

(٣٨٨) «عشر قضايا إسلامية»، الشرق الأوسط، العدد ٥١٨٢ (خريف ١٩٩٢) .

(٣٨٩) ولقد لخص جمال عبد الهادي وعلي أبو لبن أهداف التربية الإسلامية في هدفين:

١ - تعريف الإنسان بربه حتى يعبدّه ويطبّق شريعته، ٢ - تعريفه بسنن الله في الكون ليعبده بعارة الأرض وتسخيرها للتمكين لدينه . انظر: لبن وعبد الهادي، التطوير بين الحقيقة والتضليل، ص ٦ .

مقترحات: في هذا الحيز المحدود إزاء هذا المرفق الحيوي الاستراتيجي المعقد، وفي إطار دعم حريات أمتنا وتقدمها نجتزئ الأفكار التالية:

١ - استقلال التربية ومؤسساتها عن الدولة، وذلك بالكف عن تسييس المناهج التربوية، لا بمعنى حياد المدرسة إزاء هموم أمتنا الكبرى، وإنما جعلت المدرسة لمعالجة تلك الهموم، وإنما الامتناع عن النزج بها في معاركنا اليومية، وأهمها المعركة على السلطة: فإن يصرح وزير للتربية إنه إنما جاء لمحاربة الإسلاميين^(٣٩٠) فكيف يدعو بعد ذلك إلى عدم تسييس الجامعة والمدرسة والمسجد؟! ومعنى ذلك أننا إزاء استعمال غير مشروع للمدرسة والسلطة. إن برامج التربية في الغرب الذي يزعمون تقليده لا تشهد تغييراً هيكلياً يذكر بمجيء وزير وحتى حزب إلى السلطة وذهاب آخر، وكذا كان الأمر أيام قوة واستقرار حضارتنا، فلقد كانت دول تأتي وتمضي أخرى ومناهج التعليم في جامع الزيتونة مثلاً لا تمس أساسياتها، لأنه إذا كان وصف السياسة الغالب هو التقلب فالتربية وصفها الغالب في ثباتها على الأساسيات، تثبيتاً ومحافظة على شخصية الأمة. ومعنى ذلك الاعتماد الجاد لمبدأ استقلال التربية والتعليم عن الدولة:

- من حيث وضع البرامج، توكل هذه المهمة لهيئة علمية، لا سلطان للدولة عليها، يمثل فيها بالانتخاب كبار العلماء والمثقفين ونواب عن قطاعات التعليم الرئيسية.

- بعد كسر احتكار الدولة للسيطرة على المدرسة وضمن ثوابت أمتنا يمكن أن تتعدد المناهج الدراسية وتتعدد جهات الاشراف على التعليم، بالعودة إلى تشجيع القطاعات الشعبية التي كانت تتحكم خلال ازدهارنا الحضاري في قطاع التعليم كله حتى نكبنا بالاستعمار ونخلفائه، فقاموا بالاستيلاء على المدرسة والاستيلاء على الأوقاف التي كانت تمولها والتي كانت تتحكم في أكثر من ثلث الملكية في تونس مثلاً^(٣٩١) وكذا تشجيع القطاع الخاص، بوسائل كثيرة، منها مشاركة الدولة في تمويله دون تحمل عبء إدارته أو الإنفاق الكامل عليه.

- استقلالية التعليم: تقليص نفوذ السلطة المركزية على مجالات العلم والثقافة والتربية، والبحث في اتجاه الاقتصار على بذل العون والنصح والنهوض الموقت بما عجز المجتمع عن القيام به ريثما يفعل ذلك لتنسحب الدولة تاركة المجال للمؤسسات الشعبية الجهوية والجهود الفردية والجماعية، الطوعية والمنظمة مثل المجالس البلدية المحلية وجمعيات الوقف ونقابات التعليم واتحادات الكتاب وهيئات الخريجين. وتكون مهمة وزارة التربية التنسيق بين سائر هيئات التعليم الشعبية، وتكون صلتها بإطار التعليم شبيهة بصلة وزارة العدل بالقضاء والقضاة في البلاد الديمقراطية، الأمر الذي سيفضي إلى تحجيمها بالتدرج لصالح مؤسسات المجتمع وعلى قدر ثمرها.

(٣٩٠) انظر تصريح محمد الشرفي، وزير التربية التونسي، لصحيفة جون الفريك (نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، مع الملاحظ أن التعليم في الدولة التي تحكم العالم اليوم - الولايات المتحدة - أكثر من نسبة ٨٠ بالمئة منه قطاع خاص أغلبه أوقاف عامة، يملك بعضها من الاستشارات، مثل هارفارد، ما يزيد على ١٥ بليون دولار.

(٣٩١) مصطفى كريم، تاريخ تونس والحركة الثقافية (تونس: الدار التونسية للنشر).

٢ - التشغيل الكامل لمؤسساتنا التربوية كالمساجد والمدارس . فالمساجد التي كانت الرحم الذي نشأت فيه حضارة الإسلام مجسدة التكامل التربوي في الإسلام بين العقل والروح، قد عُطِّل إلى حد كبير دورها التربوي، فهي اليوم لا تُستخدم إلا في أوقات محدودة جداً من اليوم، على حين يمكن تشغيلها من الصباح الباكر حتى آخر النهار وساعات من الليل . فهي الجامعات المفتوحة التي تشهد في السنوات الأخيرة إزدهاراتها في الغرب، وكذا فإن تشغيل المدارس والجامعات اليوم محدود جداً لا يتجاوز ثلث أو نصف الوقت بحسب العُطل . أليس هذا التعطيل لإمكاناتنا مظهراً من مظاهر تخلفنا وسبباً رئيسياً من أسبابه؟ بينما يمكن من خلال التشغيل الكامل لمؤسساتنا التربوية رفع نسبة القبول، والقضاء على فضيحة الأمة في وطننا العربي والإسلامي . واختصار سنوات التعليم إلى النصف وأكثر.

٣ - الشوط المفتوح، وذلك من خلال اعتماد مبدأ الرجل وبلاؤه؛ فيُفتحُ مجال السير والتقدم في سلم الدراسة حسب الذكاء والاجتهاد بدل فرض حد أوسط من السرعة يعجز عنه البطيء فيسقط ويثبط همة السريع فيخمل . . انها المدرسة المفتوحة والشوط المفتوح . إذ المطلوب في تخريج طبيب مثلاً جملة من المهارات، لماذا اشترط في تحصيلها كمية معينة من الزمن (٢٠ سنة مثلاً)؟ لماذا لا أترك المجال مفتوحاً، فقد يحصلها الواحد في أقل من ذلك أو أكثر وقل الشأن في سائر المهارات؟ بل لماذا إشتراط المرور بسلم دراسي محدد طالما توافرت الخبرات المطلوبة لمهنة محددة في المرشح لها؟ وان يكون حدوث ذلك احتمالاً استثنائياً.

٤ - المدرسة والمؤسسة الاقتصادية: يمكن معالجة مشكلة بطالة المعلمين والتخفيف من اعباء الدولة بالربط بين التعليم، لا سيما التعليم المهني والمؤسسات الاقتصادية، فيكون لكل مؤسسة اقتصادية مدرسة تابعة لها لتخريج كوادرها فيصبح للمؤسسة دور تربوي، ويصبح التدريب على المهنة يتم في الميدان العملي ويكون منتجاً بدل التعليم المهني المصطنع الذي تقوم به الدولة ولا تجد لخريجيه عملاً بل قد ترفضهم المؤسسة الاقتصادية إذ لا يصلحون لها . كذا كان التعليم المهني يتم في أسواق صناعتنا التقليدية قبل أن تنكب بتسلط التحديث وأحلامه الجوفاء في التقدم عبر الهدم الأهرج لمؤسساتنا التقليدية، وكأننا أمة قدمت من الأدغال .

٥ - مقابل المدرسة المرتبطة بالمؤسسة الاقتصادية والإدارية سواء تلك التي ترعاها الدولة أو غيرها، هناك المدرسة المفتوحة على هيئة مسجد أو غيره تنهض بمهام التثقيف الشعبي العام والعلوم النظرية، يؤمها الناس من مختلف الأعمار وحسب ما تسمح به ظروفهم الخاصة، يطلبون من العلوم ما شاءوا، متى شاءوا ويختارون من الأساتذة من شاءوا، فحلقات الدروس على اختلافها معروضة أمامهم، يتقدمون فيها بالسرعة التي يختارون ويجازون بحسب تقدير الأستاذ لتحصيلهم . ويمكن من أجل توسيع نطاق التثقيف العام أو الجامعة الشعبية تسخير كل المؤسسات المتاحة لطول الوقت أو في أوقات محددة من الليل أو النهار في الصيف أو الشتاء، ويمكن أن تتم حتى في الحدائق أو على الشواطئ، وتحت ظلال الأشجار . المهم هو توسيع نطاق التعليم وتيسيره وكسر احتكاره، وكسر القوالب التقليدية .

لا نهدف إلى القضاء على فضيحة الأمية فحسب وإنما الارتفاع المتواصل بالتوسط العام إلى ما وراء الثانوية العامة.

٦ - الاهتمام بتعليم المرأة بالمستوى نفسه من الحرص وأشد، فالمرأة نصف المجتمع وفي أحضانها يترى النصف الآخر، فكيف تُرجى نهضة لا تكون مشاركة المرأة فيها فعّالة.

٧ - الارتفاع المتواصل برسالة التعليم من خلال الارتفاع المتواصل بمستوى المعلم في كل المراحل وعلى كل المستويات العلمية والحلقية والمادية، فيشترط فيه من مثاليات الأخلاق ما لا يشترط في غيره إلا أن يكون حاكماً أو قاضياً أو إمام مسجد، ويخص المدرس في كل المستويات بامتيازات مادية لا تضاهيها مهنة أخرى.

٨ - الحرص كل الحرص على تخريج جيل على أعلى درجات الالتزام بالإسلام والاعتزاز بانتمائه إلى أمة الإسلام وتراثها في اعتدالٍ بعيدٍ عن كل تشدد وضيق نظر، وذلك بالابتعاد عن التعصب المذهبي لأي مذهب في الإسلام فيترى المسلم في الوقت ذاته على الإيمان والاعتزاز بعظمة الإسلام وتوحيد الله ووحدة الرسل، ووحدة الأمة والإنسانية وتقديس الكرامة البشرية وقيم الحرية والعدالة، ومن الجهة الأخرى على حرية الفكر والاجتهاد والشورى ومحبة العلم والعلماء، وعلى تعدد الألوان داخل المدرسة الإسلامية، وإن الحكمة ضالة المؤمن يبحث عنها داخل مذهب وخارجه، داخل أمة الإسلام وخارجها، كما يترى على الإيمان بوحدة النوع الإنساني، فيتألم للمعذبين في الأرض ويشدد غيظه ضد الظلم والظالمين، ضد الاستبداد، والتمييز العنصري، والهيمنة الاستعمارية والتسلط الإسرائيلي على فلسطين وعلى أخلاقيات الشعوب، فيكون إيجابياً في نصرة قضايا الحق والعدل والحرية وقضايا حقوق الإنسان عامة داخل الأمة وخارجها مستعداً للتضحية من أجل ذلك بجهد وماله ونفسه ابتغاء مرضاة الله.

- اعتبار الالتزام بقيم الأخلاق والدين وما يتعلق بهما من أساسيات معرفية، وكذا مقادير ضرورية من التثقيف حول تاريخ أمتنا ومشاكلها الكبرى وكذا المشكلات المعاصرة الكبرى، اعتبار ذلك جذراً عاماً مشتركاً وهدفاً أساسياً لكل مؤسسات التعليم والمتعلمين. . إذ الهدف من التعليم ليس مجرد نقل المعارف وإنما هو قبل ذلك صناعة النموذج بشري وأمة، حاملين رسالة في هذا الوجود هي رسالة الإسلام التحريرية «كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وينهون عن المنكر»^(٣٩٢)، «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى»^(٣٩٣).

٩ - وإذا كانت المدرسة المحايدة خيالاً، فالمطلب الأساسي لحركات التحرر في أمتنا على اختلاف توجهاتها - ولا سيما في مرحلة مواجهة الغزو الأجنبي واشتداد الصراع بين النخب -

(٣٩٢) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١١٠.

(٣٩٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٨.

اتفاق هذه النخبات على مبدأ ديمقراطية التعليم، بمعنى تيسير التعليم للجميع بدون اقصاء لمتعلم أو معلم.

١٠ - التعريب: أي اعتماد اللغة العربية أداة التفكير والتعبير والتواصل في المدرسة والادارة والحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية والدبلوماسية، باعتبار أن العربية ليست مجرد لغة للعرب كقومية. . وإنما هي الحامل لآخر نداء من السماء إلى الأرض وللخلاصة تراث الرسل، هي اللغة الوحيدة المقدسة في العالم، لأنها وحدها التي لا تزال حاملة كلمات الله كما أنزلت، في حين قد ضاعت كل أصول الكتب المقدسة، ولم يبق منها في أحسن الحالات غير ترجمات عن ترجمات أخرى لا يملك باحث إمكانية التثبت من صحتها لانعدام الأصل، الأمر الذي يجعل العربية أكثر من كونها لغة للعرب هي لغة للمسلمين باعتبارها واسطتهم في التعامل مع الوحي، ومعني بها كل من له صلة بالدين وتاريخه. . وكل من له صلة بحضوره العرب والمسلمين، أو من له مصلحة في التعامل معهم. فهي أكثر اللغات ترشحاً للصفة العالمية لولا الحرب عليها من الداخل والخارج. مع أنه فضلاً عن البعد الديني للغة العربية ولما تحملته من ثراء ومرونة وقابلية للتطور عظيمة، فإن التقدم والتحديث خارجها غير ممكن على اعتبار أن التفكير غير ممكن خارج اللغة. ولكم ضاع وتضيع جهود أطفالنا في تخطي الحاجز اللغوي للوصول إلى المضامين العلمية بدل الذهاب إليها مباشرة لو قُدمت لهم في لغة أمهاتهم. انه المنهج نفسه المتوخى في تبديد الطاقات على كل صعيد، وبدل الانطلاق من موارثنا وتحديثها وتوظيفها نعمد إلى تدميرها والاستغناء عنها والبحث عن حل مشاكلنا خارجها.

هذا وان تعلم لغات أخرى مما حثّ عليه الإسلام، قال تعالى ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم واللغات﴾^(٣٩٤)، ولكن لا ينبغي أن يكون مزاحماً ولا بديلاً للغة الدين والقومية كما هو حاصل - بدعوى التقدم ولا تقدم - في غالبية البلدان العربية حيث تعامل العربية كمواطن الدرجة الثانية أو معاملة الغريب في وطنه، فكان ذلك سبباً من أسباب تبديد الطاقة بدل اقتصادها وتغريب المواطن وتفسخه بدل تأصيله في بيئته، وكان ذلك انحيازاً صارخاً لنخبات من عائلات المدن المحظوظة^(٣٩٥) على حساب الريف والجماهير العريضة، وتكريساً لحكم الأقلية.

إن دولة تفرض على مواطنيها أن لا يتصلوا بإدارتها إلا عبر لغة أجنبية لا يمكن بحال أن تكون وطنية أو ديمقراطية، إنها تكريس وإعادة إنتاج للعلاقات الاستعمارية في أبواب وطنية زائفة. ورغم ان الكفاح من أجل الاستقلال ارتبط بالكفاح من أجل استعادة مقومات الشخصية الوطنية وخاصة اللغة والدين فإن هذا الكفاح خلافاً لما كان متوقفاً لم يتحقق بـ «الاستقلال» أهدافه، وإنما تفاقمت عليه الأخطار بعدما تنكر الاستعمار في أبواب أبناء

(٣٩٤) المصدر نفسه، «سورة الروم»، الآية ٢٢.

Mohumed Mzali, *Tunisie: Quel avenir?* (Paris: 1991), p. 137.

(٣٩٥)

البلد، وأصبح المستعمرون «قوماً من جلدتنا» فاستأنفت شعوبنا، لا سيما تلك التي على الشغور مثل شعوب شمال إفريقيا، كفاحها التحريري المرير، ومنه الكفاح ضد الغزو الثقافي من أجل اللغة العربية، ورغم أن حصيلة قرن يزيد من هذا الكفاح تُعد هزيمة - فلم يتخط تعريب التعليم في تونس مثلاً السنوات الثلاث الأولى من الابتدائي ثم تراجع، يتقدم في هذا الحيز خطوة ويتأخر خطوتين - ذلك ان الدخول القسري لبلادنا ومحاولة دمجها في اقتصاديات السوق صحبه تخطيط رهيب لضرب مقومات الهوية - اللغة والدين - وأنصارها وسائر قوى التحرر والمجتمع المدني كاتحاد الشغل والطلبة والقوى السياسية المعتمدة.

١١ - استخدام وسائل الاتصال الحديث كالتلفزة والإذاعة والأشرطة المسجلة والحاسب الآلي والأتمار الصناعية وغيرها لنشر المعرفة وتكوين رأي عام إسلامي وجامعات شعبية وثقافة إنسانية عربية إسلامية.

١٢ - لقد غدا التقدم العلمي أكثر من أي وقت مضى السبيل الأقوم الذي لا غنى عنه في ضمان معركة الوجود والمشاركة في الحضارة، وهو بالنسبة إلينا معشر المسلمين عبادة وطريق معرفة الله، فلا مناص من الارتفاع بمستوى إلزامية التعليم من مستوى رفع الأمية إلى التعليم العالي^(٣٩٧)، ولا مناص من رفع ميزانية البحث العلمي إلى ما فوق ٥ بالمئة من ميزانية الدولة وتشجيع القطاع الخاص وبناء مؤسسات وحدثنا انطلاقاً من هذا القطاع إذ نريد أمة يُرمج لها بل حتى يحكمها العلماء. الأمر الذي يقتضي تقديم أعظم الإغراءات المادية والمعنوية للباحثين والمبدعين من كل ملة ولا سيما العمل على عودة الطيور المهاجرة.

١٣ - الربط الوثيق بين الجامعة ومراكز البحث العلمي من جهة وسائر مؤسساتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فتكون كل مشاريع المستقبل قد وضعها العلماء والبقية منفذون بمن فيهم قادة العمل السياسي والاقتصادي... الخ. فتكون الجامعات فضاءات مفتوحة حرة للاتصال والبحث والحوار حول مشكلات البلاد والعالم والتدرب على ممارسة الشورى والديمقراطية.

١٤ - أن يتنوع التعليم المهني بحسب حاجات المناطق^(٣٩٨)، على أن تشجع وتؤصل وتنوع عناصر تكوين الشخصية الوطنية العربية الإسلامية الإنسانية، كعادة القرآن والحديث والتاريخ والسير واللغة والأدب، والقضايا الكبرى للأمة والعالم. نطمح إلى تكوين مسلم سليم العقيدة، قائم بفرائض الإسلام، مقتدٍ بالأنبياء والرسل عليهم السلام، مستوعبٍ نظرية

(٣٩٦) الجهالي، «دور التربية والتعليم في غرس العزة القومية في النفوس».

Mzali, Ibid., pp. 133 ff.

(٣٩٧)

في موضوع التربية في تونس، انظر: الصحبي عتيق، مقدمات في فلسفة التربية الإسلامية (تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٨٩)؛ عبد المجيد النجار، صراع الهوية في تونس (تونس: ديميتال للنشر، [د. ت.])؛ عبد الرزاق بالسرور، في الفكر التربوي الإسلامي (تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٩٠)، ونور الدين العرباوي، التربية والتحديث في تونس (تونس: دار الصحوة، ١٩٩٠).

الإسلام في تنظيم الحياة، ومعالجة مشكلات العالم في عمق واعتدال، إيجابي، معتز بإنتمائه إلى أمة الإسلام ووطنه الصغير، محب للعلم والعلماء، باحث عن الحق بتواضع وعقلانية والتزام بقيم الإسلام، محب العمل مدرب عليه، يستمتع بطيبات الحياة في اعتدال ويميل إلى التقليل من الدنيا، كريم جريء في الحق، ومقاومة الباطل، لا يتردد في التضحية بماله ونفسه في نصرة الحق وازهاق الباطل، يطفى ولاؤه لأمة الإسلام على كل ولاء آخر، يخفق قلبه بالرافة والرحمة لهموم المستضعفين والمظلومين من كل ملّة، لا يقصّر في نصرتهم، شديد الإيمان بقيم المساواة والعدل والحرية والشورى والتقوى والنظافة والنظام والكرامة البشرية والعقلانية والعمل الجماعي، وسلطة الشعب، وأولوية وعلوية حقائق الوحي عمّا عداها . يتحسس ويتذوق آيات الإبداع والجمال في الأنفس والآفاق.

١٥ - التشجيع على الأنشطة الرياضية، والعمل على نقل الجماهير من مرحلة السلبية والفرجة والانبهار بالنجوم إلى المشاركة العامة، وكذلك التشجيع على الرياضات الفردية كالمصارعة والسباحة والرمي وركوب الخيل وتسلق الجبال مع العمل على ربط النشاط الرياضي بالتحديات الكبرى التي تواجه الأمة بدل اتخاذها، صارفاً عنها بما يشبه عملية التخدير كما هو الحال .

١٦ - العمل على تهذيب الذوق العام وترقية الإحساس بالجمال والنظافة والأدب والفن وتطهير الحياة من القبح تدريجياً في غير عسف عبر وسائل الإعلام و نوادي الثقافة وسائر مؤسسات الدولة والمجتمع .

١٧ - باعتبار التربية وظيفة من وظائف الأحزاب فمطلوب تحليصها من نزوعات التعصب والضيق وآحادية النظرة، ومناهج المريدية المشيخية ورواسب ومسالك الاستبداد وأسباب التفرقة والتمزق. وان الأحزاب الإسلامية نفسها وهي الناهضة بهموم الأمة الحاملة بوحدتها كثيراً ما أصابها هي أيضاً ما أصاب الأمة عموماً من الآفات ومن بينها آفة الانفراد. ولا غرو، فإن هذه الحركات ليست إلا نابتة في أرض تحمل ما تحمله الأمة من ميراث التخلف طيلة قرون، وإن يكن ذلك بنسبة أقل لما تمخض عن هذه الحركات من جهاد واصلاح، فمعظم الحركات الإسلامية كان ظهورها رد فعل عبّرت به الأمة عن رفضها التخلف والتغريب، فكانت بذلك الأمل الراض التائق إلى المستقبل الأفضل. وهذا المعنى أفضى إلى أن يكون الأساس الجهادي هو الأساس الذي تكونت عليه الحركات الإسلامية في أغلبها، وهل تحتمل هذه الحركات الجهادية إلا الانضباط التربوي والحركي الصارمين؟ وذلك ما جعل أكثر الحركات تضيق تضيقاً شديداً على الحرية في التربية الفكرية، وتقتصر التكوين فيها على اللون الواحد الذي هو المادة النقية التقيية وتضيق فيه حرية الثقافة العامة والانفتاح على المذاهب والآراء المخالفة، وتضيق فيه حرية التداول في الشؤون الحركية وحرية إبداء الرأي والجدال، مما أفضى إلى تشققات كثيرة. مطلوب اذن من الحركات الإسلامية أن تربي الأفراد على المادة التربوية الواسعة المنفتحة على المذاهب والاتجاهات المختلفة وهي كفيلة أن تربيهم على الشورى في الأمر كله والتداول الحر في القضايا المعروضة بميزان الحجّة والبرهان، وهي

كفيلة أيضاً أن توجه العقول إلى عالم الواقع العريض بخيره وشره للوقوف على حقيقته، ومن ثم الانطلاق إلى معالجته، لا أن تنحصر في المثالية «التاريخية» والخيال حتى إذا وقع النزول إلى الواقع حدثت الصدمة التي تشق الحركة. وحينها تشيع هذه التربية الحرة في الحركة الإسلامية فإن الحوار يصبح السبيل الأمثل لامتناع كل جنوح أو تصرف أو خطأ^(٣٩٨).

وليس التطرف شيئاً آخر غير اعتقاد امتلاك الحق المطلق والسعي إلى فرضه بالقوة على الآخر^(٣٩٩) وهو كامن في منهج التربية المتبع في هذه الحركات حيث يقدم الإسلام كتلة واحدة هي عبارة عن لوائح قانونية دوغماً تميز بين مواطن الإجماع فيه، وهي قليلة، وبين مواطن الاختلاف والاجتهاد، وهي الأغلب، فيقدم فكر مؤسس الجماعة أو من تمتد منه مصدراً وحيداً للحق، فتكون سلطته نافذة على العلماء السابقين واللاحقين بل حتى على الكتاب والسنة، لا تفسر لها مقبولاً إلا ما ارتاه الشيخ. . وهكذا يتولى هذا النوع من التنظيمات تخريج أجيال مغلقة الفكر عاجزة عن الحوار مع محيطها ومع عامة المسلمين وخاصتهم بغير التكفير والعنف وحتى المؤسسات الشورية في مثل هذه التنظيمات لا تعدو كونها انعكاساً لواقع الاستبداد الذي تجسده الدولة وسائر مؤسسات المجتمع بدءاً من العائلة إلى المدرسة إلى النقابة والادارة. والمؤسسات السياسية، علمانية أو غير علمانية، تعبر عن طبيعة الاستبداد المركوزة في موارثنا المتخلفة ودولنا القاهرة. إلى درجة أن أحد مفكري الحركة الإسلامية ممن عانى طويلاً تجربة الحركة والفكر والبحث في الوسط الإسلامي لم يتردد وهو يسجل تجربته على التأكيد على «ان المجالس النيابية في البلاد الديمقراطية أقرب مرة إلى مفهوم الشورى من هذه المجالس المسخ التي تنتسب إلى الشورى في التنظيمات الإسلامية». لقد اعتبر هذه الشورى في هذه المجالس زائفة^(٤٠٠) فلا مخلص من الاستبداد إلا بالقضاء على جذوره في المدرسة وفي مناهج التعليم في الأحزاب وسائر مؤسسات المجتمع، انطلاقاً من منهج تربوي يميز بوضوح بين مواطن الحق الثابت ومواطن الاجتهاد والاختلاف ويحرر العقول من الأوهام ويطلق طاقاتها للحوار والبحث، ويفسح أمامها المجال للرتع من كل مناهل المدرسة الإسلامية ذات الألوان المتعددة متدرجة منها إلى سائر مدارس الفكر قديمها وحديثها دوغماً حجر على أية فكرة، حتى تندرج أمتنا ضمن الذين أثنى عليهم القرآن فوصفهم «الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه»^(٤٠١) - أي كل قول - فلا حجر على فكر في المجتمع الإسلامي، وإذا كان الله واحداً فيما تبقى فهو عالم التعدد والكثرة. وإذا كان القرآن والسنة المصدر الأعلى للحق، فما يفهمه البشر منها ليس كذلك بل يرد عليه الخطأ، ومن هنا كان الاجتهاد وكانت الأمة، في غياب كنيسة تنطق باسم الوحي، هي الجهة الوحيدة مصدر الشرعية والناطقة باسم الحق.

(٣٩٨) اقتطفنا هذا النص الطويل من الدراسة الجيدة: عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٨٤ - ٨٥.
(٣٩٩) Roger Garrudi, ed., *Fundamentalismes* (Paris: Pierre Belfond, 1990).
(٤٠٠) جعفر الشيخ ادريس، «التنظيمات الإسلامية المعاصرة: نظرات ناقدة»، الصحوة الإسلامية (الهند).

(٤٠١) القرآن الكريم، «سورة الزمر»، الآية ١٨.

١٨ - وإذا كان الإنسان أشرف مخلوقات الله وكانت علوم التربية هي المسؤولة عن تكوينه وتكوين الأمم، كانت صناعة التربية أشرف الصناعات فالواجب أن نحظى بأعظم الاهتمام والتمويل من أجل التطوير المتواصل لها، لأن مصير الإنسان والأمة والإنسانية في الدنيا والآخرة موقوف عليها. واذن فنحن في مجال هو أبعد المجالات عن أن يُبدل في الموقف النهائي، وتبقى التربية والثقافة المؤصلتان للحرية وكرامة الإنسان، والرأي العام المشيع بهذه القيم أرسخ الضمانات وأقواها للحرريات الخاصة والعامة وللتقدم الدائم.

القِسْمُ الثَّلَاثُ

ضمانُ عَدَمِ الْجَوْرِ أَوْ الْحُرِّيَّاتِ الْعَامَّةِ فِي النِّظَامِ الْإِسْلَامِيِّ

أهم تحدّي يواجهه كل نظرية سياسية، هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو^(١) وأن المانع من الاستبداد كثيراً ما كان العجز عن ممارسته، فلنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي^(٢)، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حدّ؟

(١) مونتسكيو، دولة القانون، ص ٢٤٨.

(٢) هو عمر بن أبي ربيعة.

الفصل الخامس

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو «مقبول» منه، وما هو مرفوض.

١ - ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج... فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنتعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد إذن هو نتيجة حتمية للاستغلال، وأداته الرئيسية، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز «إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها»^(١).

إن هذا العنف المقدس الذي تقوم به الطبقة العاملة لاستئصال خصومها يجد في النظرية خير تبرير له ودعوة إليه. الاستبداد ليس كله مرفوضاً، بل المرفوض منه ما مارسته الدولة البرجوازية أو الاقطاعية. أما ما تباشره دولة البروليتاريا فهو نضال راقٍ.

وطالما أن الدولة في يد البروليتاريا فليست مدعوة إلى التقيد بالأخلاق، لأن فعلها هو

(١) فلاديمير ايليتش لينين، مختارات (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨)، ج ٢: الدولة والثورة،

الأخلاق. ولذلك لا تعترف السلطة العليا في الدولة الشيوعية بأية رقابة عليها، وليست ملزمة بالخضوع للقانون، ولا حرية للشعب إلا في امثال القانون، فلا مجال لحرية الصحافة وتكوين الأحزاب.

ورد في صحيفة البرافدا ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٧ «يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن توجد ثلاثة أو حتى أربعة أحزاب، لكن بشرط واحد: أحدهما في السلطة، والآخران في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، ولا من جوهر ديكتاتورية الحزب الفلسفي»^(١).

إن المشروعية والسيادة والحرية والثروة هي نظرياً في هذا النظام للشعب أو على الأقل للحزب الوحيد الحاكم، أما الحاكم الفعلي في الواقع فهي النخبة المتحكمة في قيادة الحزب والادارة والجيش والحياة الاقتصادية، وليس للشعب صاحب السيادة إلا أن يقنع بحق الحياة.

فأي ضمان يقدمه هذا التصور لمنع الاستبداد، ومنظوره وزعمائه يعلنون دون مواربة أن الدولة ليست إلا أداة لتصفية الخصوم بالعنف... بما في ذلك المؤسسة القضائية، فلا يعترف لها بأي استقلال لأنها ليست إلا أداة لإنجاز التحول الاشتراكي^(٢). ومع ذلك تنتصب بقايا هذا المذهب مراجع للديمقراطية.

٢ - الديمقراطية الغربية: الإنسان نزاع إلى الشر كما أنه نزاع إلى الخير، فمن الواجب اتخاذ التدابير الضرورية للحد من نزعه الشريرة... والحكومة ما وجدت إلا للحد من نزعة الشر الموجودة في النفس البشرية، ولو كان الناس ملائكة لما كانت هناك حاجة لقيام الحكومات^(٣).

ولكن ما الضمان في أن لا تتجاوز الدولة مهمتها هذه فتتحول إلى سلطة طاغية مستبدة طالما أنه يديرها بشر يتصارع في نفوسهم الشر مع الخير، فما الضمان من أن لا يساء استعمالها؟

الذي يعمن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في اطار من المفهوم الليبرالي للدولة يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعاً دعامتين أي مبدئين أساسيين هما: مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة. والغربيون المعاصرون يرون في هذين المبدئين الحل الواقعي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية، كما يرون فيها ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة^(٤).

(٢) التنظيم الثوري الحديث، ص ١٤١. نقلًا عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام (طهران: وزارة الإرشاد، [د. ت.])، ص ٨٥.
(٣) عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ١٨١.
(٤) وليام أودوكلاس، الحريات في ظل القانون، ص ٧٠ - ٧١.
(٥) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي»، في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.])، ص ١٠٩.

ولقد تقدم^(٦) بيان عجز مبدأي الشرعية والسيادة الشعبية، وما تفرّج عنها من حريات عامة، كحرية الصحافة وتكوين الأحزاب ومن هيئات للرقابة ومن فصل للسلطات، عن كبح جماح الفئات القوية الضاغطة عن التحكم والإفساد وتسخير السلطة لإفراغ جملة الضمانات التي قدمتها الديمقراطية من محتوياتها بسبب ما أضفاه مبدأ السيادة من قدسية على البرلمان، وعلى ما يصدر عنه بمعزل عن كل سلطان يعلوه، الأمر الذي أقام حواجز منيعة، بل تناقضاً كبيراً بين الحياة السياسية من جهة والحياة الخلقية والدينية من جهة أخرى، فغدت الممارسة السياسية تجري لا سند لها ولا غاية غير المنفعة واللذة، فانفتحت الباب على مصراعيه أمام الشيطان ليصول ويجول ويفجر في الانسان أحط ما فيه من نزوعات الظلم والعدوان، فراجت أسواق الدعارة والرشوة وشراء الضمائر وبيع الذمم، وتمكن قوارين العصر من امتلاك الاستشارات العالمية الضخمة فأغرقوا الحياة السياسية والاجتماعية بفسادهم من أجل زيادة الربح، وغدت الصحف أداة طيعة في أيديهم ترفع وتضع من شاؤوا. وتحول أعضاء البرلمان وسائر أجهزة السلطة والمعارضة مجالاً فسيحاً لنفوذهم وأرائك وثيرة يجلسون عليها متى وكيف شاؤوا، أو ينيبون عنهم أعوانهم. وهل ينتظر غير ذلك في ظل الوثن الجديد «الدولة» بما لها من سيادة ومشروعية عليا؟ إن الدولة الإله هي لا محالة وبال على شعبها، وبال على العالم: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى﴾^(٧).

٣ - فما هي ضمانات عدم الجور في التصور الاسلامي للدولة؟ ليست الدولة في التصور الاسلامي سلاحاً في يد طبقة لتصفية طبقة أخرى أو فئة معارضة - وإن كان للعنف مجاله - ولا هي أداة لتحقيق مجد شعب أو عرق أو طائفة على حساب شعوب وأعراق أخرى، وإنما هي أداة للتهديب والتربية والارتقاء وتوفير مناخات الحرية والعدل والتطهير تتيح لأكبر قدر من الناس فرصاً أكبر لمعرفة الله وعبادته واكتشاف طاقات هذا الكون وتسخيرها لصالح تعارف وتعاون وتضامن الشعوب وتأخيها وارتقائها، ولكن ما الذي يضمن ألا تتحول الدولة الاسلامية هي نفسها إلى جهاز للقمع والتدمير ومطاردة الأحرار والحيف على حقوق الانسان والشعوب، ويزداد الأمر سوءاً إذا ادعت أنها تفعل ذلك باسم الله أو رسالة الإسلام؟ ألا نكون معرضين لدكتاتورية دينية هي شر ما ابتليت وتبتلى به البشرية؟

(٦) انظر ص ١٢٤ - ١٣٥ من هذا الكتاب.

(٧) القرآن الكريم، «سورة العلق»، الآيةان ٦ - ٧.

ما تتكشف عنه الحياة السياسية من الديمقراطية الإيطالية، مثلاً، من نفش مذهل للفساد حتى لكان هذا البلد وأمثاله يحكم من عالم ما تحت الأرض أكثر مما هو محكوم بمؤسسات الديمقراطية، مثال صارخ لما يمكن أن نفرض إليه السياسة عندما تنفصل عن الدين والأخلاق، هذا في مجتمعات ديمقراطية حيث لا يزال لأجهزة الرقابة معنى، أما في دولنا حيث لا دين ولا ديمقراطية فالخطب أمدح.

الفصل السادس

المبادئ الأساسية

لمقاومة الجور في الدولة الإسلامية

أولاً: مشروعية الله العليا ورقابة الشعب

لقد تقدم أن إرادة الله المتجلية في شريعته هي صاحبة الشرعية والمشروعية العليا في الدولة الإسلامية بما تضمنته من مجموعة قوانين ومن مبادئ ومقاصد عامة، وليس لأي جهاز من أجهزة الدولة إلا أن يلتزم في تشريعه الاستنباطي أو في قراراته بمقتضيات التشريع الإلهي وما صحبه من قيم ومقاصد عليا، ليس لأي صاحب سلطة أن يخرج في عمله الشخصي أو في أمره ونهيه عن حدود الله ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾^(١). ومقابل ذلك ليس لأي مواطن الحق في أن يطبع أي تشريع أو قرار أو توجيه يصدر عن سلطة مناقض للشرعية أو مقاصدها، بل إن من واجبه أن يقاوم ويثور ضد ذلك القانون أو القرار أو التوجيه ولو بمجرد الإهمال لأن طاعة المسلم لله ولرسوله طاعة بالأصالة بيننا طاعته السلطة بالتبعية، ثم إن إرادة الله قد تجلّت بشكل واضح في الوحي وهو بين يدي الناس جميعاً فليس لأحد الزعم بأنه مخبر عن الله بجديد لا يعلمه الآخرون. فقد انقضى عهد النبوة، وانقطعت الوصاية ولم يبق إلا المساواة، مساواة الجميع، الحاكم والمحكوم في الخضوع لإرادة الله قياماً بالحق ومقاومة لأية سلطة تأمر بالمعصية... مقاومتها بما أمكن «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(٢). وبذلك انسلخت السلطة عن أشخاص القائمين عليها^(٣)، فلم تعد طاعتهم لذواتهم، وإنما غدت طاعتهم مشروطة بالتزامهم في ما يأمرون

(١) القرآن الكريم، «سورة الطلاق»، الآية ١.

(٢) حديث متفق عليه.

(٣) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي»، في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة

الدول العربية، [د. ت.]).

إن انتزاع سلطة التشريع الأصلي من يد الدولة وإيكالها إلى جهة عادلة عالمة محايدة هي شريعة الله، يمثل أهم إضافة إسلامية في باب حماية حرية الشعوب من تسلط الدول. ذلك أن أوسع أبواب نفوذ الدولة وهيمنتها =

وينهون ويشرعون شرع الله، وعندئذ تغدو طاعتهم عبادة لأنها طاعة الله، وإلا غدت معصية قد تخرج عن الملة، يستحقون عليها عقاباً.

وهكذا يكون النظام الاسلامي أول نظام قام على أساس الشرعية والمشروعية، وجمع بينهما في مصدرية: الكتاب والسنة. الأمر الذي يقتضي أنه لا يكفي من أجل أن يكسب القانون شرعية امتثال المواطن له أن يكون صادراً عن هيئة شرعية، أي منتخبة أوحى عن الناس جميعاً، بل لا بد أن يكون متفقاً مع المشروعية العليا التي تمثلها الشريعة، وإلا وجب على المؤمن أن لا يمتنع عن التنفيذ فحسب، بل أن يتمرد ويقاوم ذلك القانون، حسب وسعه. وبذلك لم يكمل الاسلام أمر مراقبة شرعية أوامر الدولة لهيئة معينة - ولا مانع من وجودها بل هو مطلوب - وإنما وكل ذلك إلى الشعب كله، إنه الأمين على شرع الله، فواجب عليه أن يمتنع عن تنفيذ ما يخالف الشرع وأن يبادر إلى مقاومة السلطة الجائرة ودفعها بكل ما أمكنه من وسائل الدفع، وبذلك يقيم الاسلام رقابة شعبية يقظة في مواجهة السلطة لمنعها من الاستبداد وحملها على الالتزام بالشرعية ومقاصدها. وأهمها العدل، إذ الظالم لا يستحق الطاعة والامتثال وإنما المقاومة «والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحدّ سيوفنا» كما قال أحد المواطنين في دولة عمر، وكان هذا يجرّضهم على مقاومة الطغيان، فسألهم ما تراكم تفعلون لو زغت عن الحق، فأجابهم أحد المواطنين بذلك الجواب.

فمن لم يقدر على ذلك فليصرخ محتجاً في وجه الظالم، فيكون في اللجنة مع حمزة «خير الشهداء حمزة ورجل قام إلى أمره فأمره ونهاه فقتله»، فمن لم يستطع ذلك فليصمت مكتفياً بالامتناع عن تنفيذ الأمر الظالم (وذلك أضعف الايمان). والصمت ليس موقفاً سلبياً، فمن معانيه مقاطعة المعتدي والامتناع عن التعامل معه.

إن ما عساه صدر ويصدر من جور عن أغلبيات في مجالس منتخبة تعتبر ارادتها مطلقة من كل قيد خلقي أو ديني أو انساني، ولا يجد الشعب مبرراً شرعياً للاعتراض، ليمثل الخلل الأكبر في بنية الدولة الغربية. . . والذي لم يجد له علاجاً في القانون الطبيعي أو الدولي، تقدم مبادئ الشريعة باعتبارها سلطة عليا محايدة علاجه الشافي.

ثانياً: الإمامة عقد

قد اتفق المسلمون كما رأينا - عدا الشيعة^(٤) - أن طريق الإمامة هو الاختيار، وأن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين تقوم على عقد هو البيعة. ولقد انتظر الغرب عشرة قرون

= على شعبها ما تتمتع به من نفوذ تشريعي مطلق يجعلها قادرة على تكيف القوانين بما يناسب الفئة الحاكمة وقمع قوى التغيير والثورة فضلاً عما يستتبع ذلك من تقييد لسلطان الدولة التشريعي في مجال حيوي هام هو باب سن الضرائب، فلقد مثل تشريع الزكاة بمقاديره المضبوطة حداً لنفوذ الحاكمين على المحكومين. انظر المبحث الهام في هذا الشأن: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

(٤) في زمن المعصومين، أما في غيبتهم فقد انفقت كلمة الأمة على أن الشورى أساس المشروعية.

رازحاً تحت سلطان الباباوات والملوك المؤهبة حتى انفتح عقله على هذا المبدأ، واكتشف هذه العلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكوم؛ مع روسو ولوك وهي علاقة مهمة جداً لأنها تقدم سنداً مهماً لمقاومة استبداد الحكام طالما أنهم مجرد وكلاء وأجراء للشعب الذي أقامهم في مكانهم ووظفهم في إنفاذ ارادته ورعاية مصالحه، فإذا خرجوا عن ذلك كان مشروعاً تقويمهم أو عزلهم.

ويقطع النظر عن مدى صحة القول بإسلامية مبدأ السيادة الشعبية الذي فرغ عنه الفكر الغربي مبدأ^(٥) التعاقد، - ونحن نؤكد صحته وقد سبق الإسلام إليه - فإن مبدأ التعاقد

(٥) قد تقدم اختلاف الاسلاميين حول هذه المسألة فدافع بعضهم عن اسلاميته حتى اعتبر الاسلاميين هم أول شعب قال بسيادة الشعب وإلى أبعد من ذلك ذهب حسن الترابي إلى أن نظرية السيادة في الفكر الغربي قد أخذت مفهوم حاكمية الله المطلقة من الاسلام بسبب صلة المفكرين الغربيين الذين قالوا بذلك الاطلاق بالفكر الاسلامي. انظر: حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.]، ص ١٥.

وذهب إلى ذلك أيضاً المودودي «ومبدأ سيادة الأمة الذي نص عليه الاسلام في قوله ﴿وشاورهم في الأمر﴾ هو المبدأ الذي وصلت الانسانية إلى اقراره بعد كفاح طويل، ولذلك يجب أن يستمر هذا المبدأ في ظل الدولة الاسلامية. انظر: أبو الأعلى المودودي، نحو الدستور الاسلامي (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٣هـ)، ص ١٣٢.

واجتهد التيار العام في الفكر الاسلامي في إنكار هذا المبدأ معتبراً أغلبهم أن السيادة في التصور الاسلامي لله أو لشريعته. ودعا البعض الآخر إلى أنه لا حاجة في التصور الاسلامي لهذا المبدأ أصلاً. انظر في ذلك عدداً من رجال القانون الدستوري مثل: عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة: الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠)؛ بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي»، وبعقوب عماد المليجي، مبدأ الشورى في الاسلام (الاسكندرية). وكشريد في تونس: صلاح الدين، «الملتجع الاسلامي».

ورغم أهمية الاختلاف إلا أن جانباً منه شكلي يعود إلى المصطلح (السيادة) بعضهم يستسيغ استعماله ويرفض البعض الآخر ذلك، والآ فالجميع متفقون على أنه لا سلطة تعلق سلطان الشريعة. وفي هذا المستوى من الخلاف يمكن القول بأن للأمة أو ممثليها سيادة في حدود الشريعة مع ملاحظة أن القول بأن السيادة لا تنجزاً، ليس من المسلمات، أما منطقتة الخلاف التبقية فهي هامة جداً وتتمحور حول اختلاف التقدير لكل من دور النخبة ودور الجماهير، فالمدافعون عن الصفوة ودورها القيادي هم عادة لا يدخرون وسعاً في ترذيل الجماهير بوعي أو بدونه، يصفونها أوصافاً يتوارثها هذا التيار: بالفوضى والدماء والعيام، ويصطنع هذا التيار أسانيد من الكتاب والسنة ومأثورات الصحابة ويكاد هذا التيار يجمع اليوم على رفض مبدأ السيادة الشعبية ويرفض الانتخاب العام والبيعة العامة وأنها الحاسمة، مقابل هذا التيار الصفوي العريق في الفكر الاسلامي يقوم تيار آخر بدفع مقولات التيار الأول ويدحضها ذاباً عن حق السواد العام في السلطة والثروة والثقافة مؤكداً على أن الأمة المستخلفة هي كل المسلمين، فليس لأية سلطة مصدر آخر للشريعة غير السواد الأعظم، مادحاً الكثرة، رافضاً تسلط النخبة واستملاءها، منادياً بالانتخاب العام وسيادة الأمة وعصمتها وأن الحسن ما رآته حسناً، ليس النبي ﷺ قد افتخر على الأنبياء بأنه أكثرهم اتباعاً على حين يأتي أكثر الأنبياء وليس لهم من تابع إلا القليل، ولا شك أن هذين النهجين في النظر والعمل أثراً بالغاً في الواقع من جهة المحافظة أو التطور ولعل للاختلاف في النموذج النفسي والوضع الاجتماعي بعض الأثر في نشأة هذين التيارين وفي استمرارهما. . وانه لمن المؤسف حقاً أن كتابات التيار الثاني قليلة ويغلب على أنصاره الاشتغال بالحركة عن التأمل والكتابة. مع أن

أصيل في الإسلام نطق به صريح النصوص ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم﴾^(٦) بل أمرت به ﴿إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتاناً يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن﴾^(٧)، بل تقدم قيام الدولة الإسلامية بيعات، وقامت الخلافة على البيعة، فالمسألة هنا ليست مجرد تحييل أو افتراض وإنما نصوص ووقائع^(٨)، وأهمية ذلك بالغة من وجهة النظر السياسية خاصة في ما يتصل بمسألة مقاومة الجور.

فالحاكم الذي لم يبدأ عهده بوصية من سلفه أو بعهد من أبيه أو بتعيين إلهي مزعوم أو بانقلاب أو بانتخابات شكلية كان فارسها الوحيد فحصل على العدد العربي السحري ٩٩، ٩٩ بالثقة، وإنما بدأ عهده السياسي ببيعة حرة، ويعقد التزم فيه بإنفاذ الشريعة وإقامة العدل والشورى والحرص على اجتناب الهوى والعدوان مقابل طاعة الأمة له يظل على وعي أن استمرار سلطته مرهون باحترام تعهده وكسب رضا المحكومين، فإن سقط الشرط سقط المشروط، وفقد حقه في الطاعة، وأصبحت كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أصبح بقاؤه فيها غير شرعي^(٩).

وليس أمر البيعة بهم الإمام بل هو أسلوب عام في العلاقات البشرية يقوم على التعاقد - إقراراً بحرية الإنسان ومسؤوليته - ومن ذلك ولاية أهل الحل والعقد هي الأخرى تقوم على عقد بين الشعب وبين نوابه يلتزمون فيه بالدفاع عن الشريعة ومصالح مندوبيهم، فإذا خرجوا من ذلك سقطت ولايتهم، وما ينبغي إنساء ذلك إلى موعد الانتخابات القادم، كما هو حاصل في غالبية الأنظمة البرلمانية في العالم حيث يستقل النائب عن الناخبين حالما يعلن عن فوزه وتنقطع صلته بهم أو تكاد، وما حاجته إليهم وهو بمجرد أن صعد بأصواتهم

=حاجة مجتمعنا إلى أدبيات الثورة أشد من حاجتها إلى الماء البارد في الصيف غير أن مما يعث على التفاؤل أن التيار المدافع عن سلطة السواد الأعظم، ويندرج في ذلك تأصيل مبدأ التقرير بحسب الأغلبية والانتخاب وفكرة المواطنة، ومشاركة المرأة، والتعددية السياسية بما يعرف بالديمقراطية، سواء قبلت كمصطلح أم رفضت، إذ المهم المضمون المذكور... إن هذا التيار في تنام بأثر الديكتاتورية المدمر التي كانت ولا تزال العقبة الكؤود في طريق نهوض الأمة وتقدم الحركة الإسلامية: الضحية الكبرى للاستبداد، أو بأثر تنامي التيار العالمي المطالب بالديمقراطية وتساقط الديكتاتوريات كأوراق الخريف تاركة وراءها حطاماً اجتماعياً ومجاعات ومزيداً من التجزئة. ساهم كل ذلك في تنامي التيار الديمقراطي في وسط الحركة الإسلامية إن على صعيد التنظير، فقد أصبحت كتب هؤلاء أكثر انتشاراً، أو على صعيد الممارسة، فقد تنامت تجارب المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في أكثر من بلاد، وبرهن المسلمون على مستوى عالٍ من النضج والتعامل مع الواقع ومع سائر التيارات المخالفة بإيجابية وتفهم. ولعل تجربة المسلمين في الأردن وفي اليمن وماليزيا واندونيسيا وتركيا، ولفترة سرعان ما أجهضت في مصر وتونس والجزائر، شواهد حية على مرونة الفكر الإسلامي وقابليته للديمقراطية، وتعدد الاجتهاد فيه.

(٦) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ١٠.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة»، الآية ١٢.

(٨) انظر: «ثانياً: الإمامة عقد»، ضمن الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٩) بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي»، ص ١٣١.

وجهودهم إلى سدة النيابة حتى تضخم حجمه فاستكبر، كيف لا وقد غدا نائباً عن الأمة كلها، بينما هم ظلوا مواطنين بسطاء في قرية نائية، فإذا فيها مما يغري حتى يترك أضواء المدن ويرتحل إلى أهلها لا ليتفقد أحوالهم فحسب بل ليقدّم إليهم الحساب عمّا أنجز من برنامجهم في الدفاع عنهم؟ إن الفترة النيابية لا تزال طويلة والوقت لا يزال متسعاً، فإذا اقترب الموعد الجديد للانتخابات تعرف على الطريق إلى تلك القرية ليخضع أهلها من جديد بمعسول الكلام، فإذا حصل منهم على صفقة فلن تلغى إلا في نهاية المدة مهما فعل. . . ١.

إن النواب في البرلمانات المعاصرة، هم غالباً، معزولون إلى حدٍ يكبر أو يصغر عن الجماهير، مشغولون برعاية مصالحهم وما تتيحه لهم عضويتهم البرلمانية من فرص للإثراء والشهرة، وعقد الصفقات مع المؤسسات المالية والاعلامية. أما الذي يستقيم مع عقد البيعة كما حلّله الفقيه الكبير الماوردي، من حيث هو وكالة إلزامية أن نعتبر أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة، وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولاً بأول، كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين، إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم الغربية على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية^(١٠).

وبذلك يتحقق جوهر الديمقراطية وهو إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين على نقيض المجالس النيابية الغربية، الأمر الذي يهيء تلك المجالس للاستبداد^(١١).

ثالثاً: القرب من الناس وعدم الاحتجاب والبعد عنهم

إن السلطة تهيء لصاحبها جملة من الامتيازات يسعى هو إليها أو تسعى هي إليه. تسعى إليه بعدما أصبحت كثير من مفاتيح المال والجاه والحقوق عامة بيده، فطلابها لا محالة سيتدافعون على بابه، بعضهم يطلب حقاً وآخرون يطلبون سلب حق غيرهم يبتغون أيسر السبل لنيل ما يتمنون، وكل ذلك يسير تحقيقه على الحاكم، فلا عجب أن تتزاحم الهدايا والخدمات على بابه فيفتن على دينه ويدفع دفعاً إلى الظلم والحيثف بالبعض على حساب البعض الآخر، ويلجئه خوفه من حقوق نال منها ورغبة في الأبهة ورفعة تيسرت أسبابها إلى النأي بسكناه ومجلسه وممشاه عن شعبه، ويزج بنفسه في سجن قصره محاطاً بالأسوار والحراس الأشداء، وبثلة من المنافقين المسارعين في إرضاء أهوائه. وهكذا مع مرّ الزمن تتسع الهوة بينه وبين الناس وحياة الناس وهمومهم الحقيقية فلا يتصل بها إلا عبر وسائط كثيراً ما تكون مصالحها تقتضي التمويه، فيغشى الترف قلبه، وتضل الحاشية عقله، وتبرز في شخصيته

(١٠) ورد في الفصل (٢٥) من الدستور التونسي: «يعتبر كل نائب لمجلس النواب نائباً عن الأمة جمعاء».

(١١) بدوي، المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١.

ملاحم المستبد، ولعل ذلك سبب إلحاح التوجيه الاسلامي على مخالطة الناس ومعاشرة المساكين وضرورة التفاعل المستمر بين القيادات والشعب في المساجد والأسواق وسائر مجالات التعبد والجهاد؛ يقول النبي ﷺ «من ولاء الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»^(١١) ولا عجب أن كان بيت النبي ثم الخلفاء من بعد تفضي إلى المسجد، قطب الحياة الاسلامية، وكان هذا المعنى واضحاً في أذهان الناس حتى كانوا يشكون الوالي إلى الخليفة إذا احتجب عنهم يوماً.

رابعاً: مبدأ فصل السلطات أو تعاونها

١ - تعريف

من أهم ضمانات الحرية وعدم الجور التي يعتقد الفكر السياسي الغربي أنه قدمها للبرية مبدأ الفصل بين السلطات: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولقد لاقى هذا المبدأ الذي شرحه الانكليزي لوك ثم الفرنسي مونتسكيو في كتاب روح القوانين رواجاً كبيراً بسبب نجاحه سلاحاً في القرنين الماضيين لمقاومة استبداد الملوك وانفرادهم بالسلطة، فكان فصل السلطات سبيلاً فعالاً في الحد من سلوك الملوك وتوزيع سلطاتهم وإقامة البعض رقيباً على البعض الآخر.

وكان أول دستور حديث تضمن هذا المبدأ الدستور الفرنسي سنة ١٧٩١^(١٢) وسرعان ما انتشر بعد ذلك في أوروبا ثم خارجها في هذا القرن خاصة^(١٣) بفعل التقليد والتظاهر بالحدثة ومقاومة الاستبداد. ويتلخص مبدأ الفصل بين السلطات في قاعدتين:

- القاعدة الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف، هي: الوظيفة التنفيذية والتشريعية والقضائية.

- القاعدة الثانية: الفصل بين الهيئات القائمة على هذه الوظائف^(١٤).

والمقصود الحقيقي لمبدأ الفصل هو أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة فلا تستطيع إحداها أن تستبد بالأمر أو تستقل وحدها بالسلطة مع قيام التعاون بينها والرقابة على بعضها.

(١٢) أبو داود والترمذي.

(١٣) المدافعون عن هذا المبدأ في الفكر الاسلامي قد يرون أن الاسلام والفكر الاسلامي قد سبقا إلى القول به وممارسته قروناً طويلة حتى سقوط الخلافة أوائل هذا القرن. إذ التشريع الأصلي من حق الله ممثلاً في الكتاب والسنة والتشريع التفصيلي، أي الفقه هو للعلماء، ممثلي الأمة، فليست الحكومة سوى سلطة تنفيذية.

(١٤) ورد في توطئة الدستور التونسي: «نحن ممثلي الشعب التونسي المجتمعين في مجلس قومي تأسيسي نعلن عن إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب وقوامها نظام سياسي مستقر مركّز على قاعدة تفريق السلطة».

(١٥) هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الاسلامي والدستوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٩٤.

وقد راعى هذا التقسيم للسلطات قدرة كل سلطة (الحكومة والبرلمان) أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها، أي تمنعها من إساءة استعمالها؛ إذ السلطة تقيد السلطة كما يقول مونتسكيو، وبذلك تتم كفالة حقوق الأفراد وحررياتهم، ويكون في أمان من الاستبداد والظغيان^(١٦) الناتج من تجمّع السلطات في يد واحدة تسنّ القانون ثم تتولى تنفيذه، ولا يُستبعد عندئذ أن تسنّ القانون من أجل حالات خاصة فتنتفي عن القانون صفة العموم والحياد، وهي نفس علة الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية، كما يحقق الفصل مزايا تقسيم العمل^(١٧).

٢ - تقويم

رغم ما حققه هذا المبدأ من انتشار، وحظي به من قبول واتخاذ أساساً للعمل فقد بقي بعيداً عن الإجماع. وقد وجهت انتقادات كثيرة إلى هذا المبدأ لأن طبيعة الحكم كالبنية العضوية الواحدة لا تستطيع أن تعمل بانفصال أجزائها، بل لا بد لها من رأس مفكّر ومحرك واحد يتحمّل المسؤولية كاملة تجاه الشعب، وليس من شأن الفصل إلا تعطيل الأعمال وضياح المسؤولية، فكل سلطة تلقي بالتبعية على الأخرى.

كيف تُلقى على رئيس الدولة في نظام رئاسي، أو رئيس وزراء في نظام برلماني هو بحكم الدستور، المسؤول الأول عن سياسة البلاد، كيف تُلقى عليه مسؤولية هزيمة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية في حين أنه لا يعدو أن يكون أداة تنفيذ لسياسة سنّها البرلمان؟ وحسب مبدأ الفصل إذا طبّق في نظام رئاسي لا يملك رئيس الدولة إلا أن يقُدّم للبرلمان مشروع سياسة معينة ويتولّى الدفاع عنها، ثم إذا أتى وقت الحسم فيها انسحب ولا يدري في أي طريق سيضعه قرار البرلمان. أليست قوة أي عضو من أعضاء البرلمان أكبر وزناً من قوته على حين يتحمّل هو أمام الشعب مسؤولية ذلك القرار الذي اتخذه غيره؟ إن نظام الفصل بين السلطات يحوّل الرئيس مرؤوساً بسيطاً ومجرد أداة تنفيذ، وليس ذلك من العدل في شيء، فضلاً أن ما يقصده هذا الفصل من تساوي بين السُلط هو وهمي، لأن التجربة أثبتت أن هناك سلطة تطغى على غيرها فتتولى قيادة الدولة، وذلك هو مقتضى السيادة التي لا يمكن أن تتجزأ حسب التعريف الشائع، وكثيراً ما اضطرت مشكلات الواقع إلى تجاوز مبدأ الفصل^(١٨).

(١٦) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة)، ص ٢٦٤. نقلاً عن: محمود حلمي، نظام الحكم الاسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣)، ص ٣٥١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(١٨) إن رئيس الدولة في التصور الغربي للدولة هو ممثل صاحب السيادة، حسب تعريف بيردو، انظر: بيردو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٢٧. وهو في التصور الاسلامي صاحب الولاية العامة على المسلمين أي صاحب الرئاسة العليا عليهم، فكيف يتفق ذلك مع وجود سلطة أخرى غير سلطة الشريعة والأمة تملوه أو تزاحمه؟ وكيف يجوز للأمة أن تفرز سلطتين متزاحمتين متساويتين؟ فمن ينطق باسم الأمة عندئذ ويعبر عن ارادتها ويتحمل المسؤولية تجاهها؟ هذا ما يعترض به خصوم هذا المبدأ.

إن مبدأ الفصل يجعل من الصعب معرفة المسؤول الحقيقي في الدولة، ويذهب منتقدو هذا المبدأ إلى أنه قد استنفد أغراضه بتحقيق الغرض الذي جاء من أجله وهو الحدّ من سلطان الملوك المطلق، فلقد اتخذ هذا المبدأ وسيلة من وسائل الكفاح ضد السلطة الملكية المطلقة.

ويرى بعض رجال القانون أن هذه الانتقادات إنما تتجه إلى الفصل الصارم بين السلطات على حين أن مبدأ الفصل بين السلطات لا ينفي تعاونها وتبادلها الرقابة^(١٩).

ولقد قسمت سلطات الدولة حسب وظائفها منذ أفلاطون وأرسطو إلى وظيفة تشريعية وتنفيذية وقضائية، ولا يجادل أحد في ضرورة استقلال السلطة القضائية عن الحاكمين والمحكومين من أجل تحقيق العدل، وإن كانت المحاكم تعتبر من الناحية الإدارية فرعاً من فروع السلطة التنفيذية. لذلك فإن حديث الفصل بين السُلط، وبين القائلين والرافضين يتعلق أساساً بالعلاقة بين السلطة التشريعية والتنفيذية^(٢٠).

وبحسب قدر التعاون بين هاتين السلطتين يمكن تصنيف أنظمة الحكم، فإذا ترجحت كفة السلطة التشريعية كان ذلك هو النظام المجلسي أو حكومة الجمعية النيابية، كما هو الحال في سويسرا.

وإذا ترجّحت لفائدة رئيس الدولة فهو النظام الرئاسي مع شدة الفصل، كما هو في الولايات المتحدة. وإذا كان هناك توازن بين السلطتين وتعاون دون ترجيح بينها فهو النظام البرلماني، كما هو في انكلترا. وإن كان هذا التوازن هو - غالباً - لصالح الحكومة ممثلة الأغلبية في البرلمان.

٣ - نماذج للعلاقة بين السلطات

أ - النموذج الأمريكي

ويقدم عادة على أنه نموذج النظام الرئاسي حيث الفصل الصارم بين السلطات، فتفرد السلطة التشريعية بالتشريع. فليس من حق السلطة التنفيذية اقتراح القوانين ولا عرضها ولا مناقشتها ولا الحضور أصلاً، وليس لرئيس الجمهورية حل البرلمان ولا دعوته إلى الانعقاد إلا في حالة الطوارئ، ويتولى السلطة التنفيذية كاملة رئيس الجمهورية الذي ينتخب من الشعب مباشرة ويعين ويعزل وزراءه بكل حرية وهم مسؤولون عنده مباشرة، وليس للسلطة التشريعية أن تستجوبهم أو تعزهم، ولكنها تستطيع أن تتهم الرئيس عندما يرتكب جرائم خطيرة ويتولى مجلس الشيوخ محاكمته.

(١٩) حلمي، المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

أما القضاة فهم مستقلون: يأتون عن طريق الانتخاب، ومن حق المحاكم مراقبة دستورية القوانين والامتناع عن تنفيذ تطبيق ما يخالف الدستور.

وقد وجهت لهذا النظام انتقادات منها الفصل الصارم الذي يؤدي إلى الصدام، كما أخذ عليه عدم مسؤولية رئيس الدولة عن أخطائه الإدارية وعدم قدرة الهيئة التشريعية على مساءلته. وقد يؤدي هذا النظام إلى الدكتاتورية وهذا ما دفع إلى شيء من التعاون بين السلطات^(٢١)، ونحا شيئاً ما نحو الأنظمة الرئاسية التي تعتمد التعاون بين السلطات مثل فرنسا حيث يمكن لرئيس الجمهورية أن يخاطب في الجمعية التأسيسية ويقترح القوانين ويصادق عليها ويعترض على بعضها.

كما يمكن للمجلس التفويض إليه في إصدار قرارات لها مفعول القانون، كما أن من حق المجلس اختيار خلف لرئيس الجمهورية في حالة الشغور أو العجز حتى إجراء الانتخابات^(٢٢).

ب - نموذج حكومة الجمعية: سويسرا

تكوّن الاتحاد السويسري سنة ١٨٤٧، وتتركز كل سلطات الحكم التشريعية والتنفيذية في يد البرلمان الذي ينتخب سبعة أعضاء لمدة أربع سنوات لمباشرة السلطة التنفيذية، وهؤلاء هم الوزراء الذين يباشرون عملهم طبقاً لتوجيهات المجلس الذي يملك عزلهم وإلغاء قراراتهم، كما يختار المجلس الهيئة القضائية الاتحادية، ويعين قائد القوات المسلحة ويعلن الحرب، غير أن الناخبين وحدهم يمكن لهم الاعتراض عمّا يصدر عن البرلمان، فإذا ما اعترض عدد معين من المواطنين على قانون ما وجب عرضه على الاستفتاء.

ورغم أن من صلاحية البرلمان عزل أعضاء المجلس الاتحادي (أعضاء الحكومة السبعة) إلا أن ذلك لا يحدث من الناحية العملية لأنهم يختارون من بين الزعماء، ورغم أنهم ينتخبون لمدة أربع سنوات إلا أنها قابلة للتجديد، وقد يتواصل عمل بعضهم لمدة ٢٥ سنة^(٢٣) وهم غير مسؤولين أمام البرلمان، ويتمتعون عادة بنفوذ كبير.

ويؤخذ على نظام حكومة الجمعية أن تطبيقه الحرفي يفضي إلى إضعاف السلطة التنفيذية وإلى الفوضى في النهاية، ثم إن تجميع السلطات في قبضة هيئة واحدة، حتى ولو كانت منتخبة قد يؤدي إلى استبدادها وطغيانها، والمعروف أن استبداد البرلمان أشد خطراً على الحريات الفردية من استبداد الملوك والحكام الدكتاتوريين، لأنه يستتر وراء سراب خادع من السيادة الشعبية وإرادة الأمة.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) الطاهوي. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٢٣) المصدر نفسه.

ج - نموذج النظام البرلماني: الديمقراطية الانكليزية

يتميز هذا النظام بالمرونة والانسجام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبذلك يقوم التعاون. فهو لا يقوم على المزج بين السلطتين مثل النظام السويسري، ولا على الفصل الصارم كما هو الحال في نظام الولايات المتحدة. وظل هذا النظام يتطور منذ سبعة قرون حيث يعود تاريخ قيامه إلى سنة ١٢٩٥.

يتكوّن البرلمان من مجلسي العموم واللوردات، وتعتبر سلطات الثاني من الناحية الفعلية شكلية. لا يمثل في البرلمان إلا الأحزاب القوية بسبب طريقة الانتخاب التي تأخذ بنظام الأغلبية الأمر الذي يحصر التداول بين الحزبين الكبارين، المحافظين والعمّال والبون بينهما ليس شاسعاً بل إن بينهما شبه غريب، وليس لأي منهما أيديولوجية سياسية حقيقية، وهما وجهان لنزعة واحدة واقعية وديمقراطية، مما يجعل حلول أحدهما محل الآخر لا يغير الاتجاه كثيراً^(٢٤) وخاصة على صعيد السياسة الخارجية، فقد لا يرد حديث عنها أصلاً خلال الحملات الانتخابية. تنحصر اختصاصات مجلس العموم في الرقابة والتشريع، وتتم الرقابة عن طريق الاستجوابات والأسئلة وطرح الثقة في الحكومة.

أما التشريع فلكن كان من حق البرلمان فهو يبدأ في الإدارات الحكومية.

أما عن علاقة البرلمان بالتاج فوطيدة، إذ إن السيادة هي للملكة في البرلمان، كما يقال عادة^(٢٥)، ويعني ذلك أن البرلمان لا يملك استقلال السلطة التشريعية، إذ لا يملك دستورياً حق إجبار الملكة على ما لا تريده، وهي تملك حق الاعتراض على قراراته. ولذلك تصدر القوانين بأمر صاحبة الجلالة الملكة وباسمها تمارس السلطة، وهي تفتح دورة البرلمان وتصدر القوانين باسمها، ولها حق العفو لأنها «نبت العدالة»، وهي «نبت الشرف» تعطي ألقاب الشرف وتسمي الشخصيات الهامة في الحكومة والجيش والسلك الدبلوماسي، وهي القائد الأعلى للقوات المسلحة والرئيس الرمزي لكنيسة انكلترا، ولكن ليس لذلك في الواقع سوى صفة الرمزية^(٢٦).

وعن علاقة البرلمان بالسلطة التنفيذية: رئيس الوزراء هو أعظم الشخصيات شأناً في الحياة السياسية، وهو زعيم حزب الأغلبية الفائزة في مجلس العموم، لكنه ينيب عنه غيره ليتفرغ للحكومة وهو يعين وزراءه ويصرفهم كما يشاء، ولا يُعرض مشروع على البرلمان إلا بعد موافقته، ومن حقه أن يطلب حل البرلمان (دون أن يضطر إلى الاستقالة) ويتخذ القرارات العاجلة دون رجوع إلى مجلس الوزراء، وهذا النفوذ المتعاظم لرئيس الوزراء جعل

(٢٤) كلود غيو، النظام السياسي والإداري في بريطانيا، ترجمة عيسى عصفور (بيروت: منشورات عويدات، [١٩٨٣]، ص ١٩.
(٢٥) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).
(٢٦) غيو، المصدر نفسه، ص ٣٥ - ٣٦.

السير جنفز يقول: «إن الانتخابات العامة هي في الواقع انتخاب رئيس الوزراء»، وأهم العوامل التي تحد من سلطاته الرأي العام.

جميع الوزراء ينتمون إلى حزب واحد هو حزب الأكثرية ويشكلون مجموعة متماسكة، وهم مسؤولون بالتضامن أمام البرلمان.

والوزراء أعضاء في البرلمان عادة، والذين يشتركون في مجلس الوزراء عشرون عضواً، وهناك وزراء غيرهم لا يشتركون فيه.

وأمام تعاطف نفوذ مجلس الوزراء ورئيسهم يصعب اليوم تحديد من يحكم بريطانيا، أهو: البرلمان أو مجلس الوزراء أو رئيسه؟^(٣٧) خاصة وأن مجلس اللوردات لا نفوذ له، ومجلس العموم يصادق عادة على ما يعرض عليه^(٣٨). وفي نظر هارولد ولسن فإن الذي يحكم بريطانيا اليوم هو مجلس الوزراء، وربما صح القول بأن النظام الإنكليزي مثل معظم الأنظمة البرلمانية يمر بأزمة^(٣٩)، وأن الكفة قد مالت بشكل واضح لصالح السلطة التنفيذية، الأمر الذي يجعل الفصل بين السلطتين إلى حد ما نظرياً طالما ظل رئيس الوزراء يتمتع بالأغلبية داخل حزبه وظل حزبه يتمتع بالأغلبية في الشعب والبرلمان.

د - النموذج الماركسي: الاتحاد السوفياتي

لا مكان في هذا النظام لفصل السلطات، إذ إن وحدة الشعب تتطلب وحدة السلطة^(٤٠). يتولى مجلس السوفيات الأعلى السلطة العليا، فهو صاحب السلطة التشريعية التي تتكوّن من مجلس الاتحاد ومجلس القوميات متساويين في السلطات، وإن كان للأول - عرفاً - المقام الأعلى، ويضم كبار الزعماء والموظفين، يعقد المجلسان بعد انتخابها جلسة مشتركة وينتخبان لجنة تنفيذية تدعى رئاسة السوفيات الأعلى Prosidum، ويملك السوفيات الأعلى من الناحية الدستورية السلطات السياسية، فهو صاحب السيادة، ولكن من الناحية العملية، فإن السلطة الحقيقية في يد هيئة رئاسة السوفيات الأعلى التي تمارس السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، تطبيقاً لمبدأ وحدة السلطة أي وحدة الطبقة والفكر والعمل^(٤١). فرئاسة السوفيات الأعلى هي المشرفة على الهيئات التنفيذية والمحاكم، إنها رئاسة جماعية للدولة، قريبة من حكومة الجمعية النيابية في سويسرا. إنها رئاسة الدولة الحقيقية، رغم أن السوفيات الأعلى هو الذي يختارها، إلا أن نفوذه بعد ذلك يكاد يختفي.

ويستند منظرو المذهب الماركسي في رفضهم مبدأ فصل السلطات إلى أن هذا المبدأ ظهر

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٠) عبد الحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري (القاهرة)، ص ٢١١.

(٣١) المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٢٥٥ - ٢٥٧.

كحلّ وسط أمّته الظروف، ظروف الصراع التاريخي الذي دار بين الطبقة البرجوازية وطبقة الأشراف. ثم تحوّل هذا المبدأ إلى مظهر خادع لديمقراطية زائفة يخفي انفراد الطبقة الرأسمالية بالسلطة والنفوذ في الوقت الذي لا تنال فيه الطبقة الكادحة شيئاً، إن الذي يحدث في ظل فصل السلطات هو استئثار السلطة التنفيذية التي تمثّل الأقلية البرجوازية بالسلطة الحقيقية ثم لا تلبث الهيئات النيابية أن تقع تحت تأثيرها^(٣٢).

والنظام الصيبي شبيه بنظيره الماركسي من حيث وجود لجنة منتخبة من الهيئة النيابية تملك جميع السلطات بما في ذلك مراقبة مجلس الوزراء وتعيين كبار الموظفين وعزلهم وإبرام المعاهدات والتعبئة العامة^(٣٣). والواقع أن الذي يحكم فعلاً في الأنظمة الماركسية هو الحزب وقيادته بالذات، وخاصة سكرتيره الأول.

هـ - النموذج الرئاسي البرلماني للجمهورية الخامسة بفرنسا^(٣٤)

ولد الدستور الحالي الذي يحكم فرنسا سنة ١٩٥٨ إثر سلسلة من التقلبات مرّ بها النظام الفرنسي، جرّب فيها جميع الأنظمة المطبّقة في الديمقراطيات التعددية، وابتدع الحكم بشكل عام حول رئيس الدولة الذي يحدّد بوجه عام السياسة الوطنية، وتتحرك تبعاً لذلك أجهزة نظام الحكم.

يتولّى الشعب انتخاب رئيس الجمهورية مباشرة الأمر الذي يجعله يستند إلى مجموع الأمة ويمارس سلطته مباشرة أو بواسطة الحكومة، وهو يفرض سياسته من خلال رئيس وزرائه ووزرائه وأكثرية البرلمانية، وبما يزيد في دعم مكانته طول مدة نيابته (٧ سنوات) الأمر الذي يجعل التنافس على هذا المنصب كبيراً، ويمكن الرئيس أن يدعم مكانته إذا أحسن بالحصول على مزيد من الدعم الشعبي عن طريق الاستفتاء الاستشاري الذي يمكن أن يحوّل إلى استفتاء على الثقة به. كما أن الانتخابات التشريعية التي يأتي توقيتها في النصف الثاني من رئاسته فرصة لاختبار شعبيته، ويمكن أن تؤدي الانتخابات إلى مفاجأة غير سارة للرئيس فتأتي بأكثرية معارضة فيدخل النظام في مرحلة من المجابهة، وإن كان الدستور ينيط بالرئيس مسؤولية الحكم بين السلطات العامة (مادة ٥). وهو يقوم عن طريق الحكومة وأغليته البرلمانية في الأحوال العادية بتحديد السياسة الوطنية وقيادتها، وهو يملك من خلال استمرار أكثرية البرلمانية السيطرة الكاملة على الحكومة، إذ هو الذي يعين رئيس الوزراء ولو من خارج البرلمان، والوزراء باقتراح رئيس الوزراء، ويملك إقالة الحكومة لأنها مسؤولة أمامه،

(٣٢) لقد دخل الاتحاد السوفياتي طي التاريخ، فلم يعد للحديث عن نظامه إلا قيمة تاريخية لها اعتبار بما يمكن أن يؤول إليه الاستبداد مهما أزين وتعاظم بنيانه وتضخمت جيوشه وانتشر أتباعه.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣٤) اعتمدنا في عرضنا لنظام الجمهورية الخامسة على كتاب: بيار باكتيت، النظام السياسي والاداري

في فرنسا.

وهو ما يتيح له أن يكون الصانع لجميع القرارات الهامة على الصعيدين الداخلي والخارجي، على حين أنه غير مسؤول أمام البرلمان، وإنما الحكومة هي المسؤولة أمام البرلمان طبقاً للمادة ٤٩ من الدستور، فإذا فقد رئيس الجمهورية أكثريته في البرلمان، كما حصل سنة ١٩٨٦، أصبحت في وضع حرج جداً.

ورئيس الوزراء هو ممثل الأكثرية في البرلمان، ومن ثم تقود حكومته وتحدد سياسة الأمة وله سلطة كبيرة على زملائه، وهو الرئيس الأعلى للإدارة، ويعين الموظفين المدنيين والعسكريين بتفويض من الرئيس، ويمارس السلطة التنظيمية بعد أن عيّنت المادة ٣٤ من الدستور للجهاز التشريعي مجالاً لا يستطيع الخروج منه، وبسبب أكثريته في البرلمان يمكن له الحصول على الموافقة على القوانين اللازمة لتحقيق سياسته.

إن سلطة رئيس الجمهورية هائلة، ولكن شرط أن يحافظ على أكثرية متاسكة وثابتة داخل البرلمان تؤيد سلطته، فإذا فقدتها دخل النظام في حالة شديدة من اللبس، وربما الاضطراب والشلل.

البرلمان هو الذي يمارس بمجلسيه السلطة التشريعية ويتكوّن من الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ. والمؤسسة الأولى هي مؤسسة التشريع الحقيقية تضم ٤٩٠ نائباً منتخبين لمدة خمس سنوات بالاقتراع العام المباشر في جولتين. على حين يضم مجلس الشيوخ ٢٨ عضواً ينتخبون لمدة ٩ سنوات، وكل مرشح لأحد المجلسين يتقدم للناخبين مصحوباً ببديل محل محله في حال وفاته، أو إذا شغل وظائف تتنافى مع النيابة البرلمانية، ويعقد البرلمان دورتين عاديتين في السنة إحداهما مدتها ٨٠ يوماً وتبدأ في ٢ تشرين الأول/ أكتوبر، والثانية مدتها ٩٠ يوماً وتبدأ في ٢ نيسان/ أبريل.

تملك الجمعية الوطنية إيجاب الحكومة على الاستقالة بالتصويت على توجيه اللوم إليها بالأكثرية المطلقة للنواب. ولقد حدّ نظام الجمهورية الخامسة من الدور التشريعي للبرلمان وذلك من خلال النص على مجالات معينة، بحيث يمكن له ممارسة عمله التشريعي، بينما كان تعريف القانون قبل ذلك يعرف بأنه العمل الذي يقرّه البرلمان مهما كان موضوعه. فجاءت المادة ٣٤ من الدستور تحدّد مجالات معينة لعمله، فلم يعد قادراً على أن يضع يده على أي مجال ليصبح تشريعياً. وكان ذلك لحساب سلطة الحكومة فلم يعد عملها التشريعي يقتصر على إصدار لوائح ذات بعد تنظيمي فحسب لوضع القانون موضع تنفيذ، بل تصدر أنظمة مستقلة. والحكومة تملك من خلال أكثريتها في المجلس التحكم في جدول أعماله والاعتراض بعدم الاختصاص على المشاريع التي تتخطى حدود المجلس، وعند الاختلاف ترفع الأمر إلى المجلس الدستوري للفصل، مما يجعل فرصة المعارضة قليلة جداً في إمكان إصدار قانون يخالف الحكومة، وتستطيع أن تفرض إدراج النص الأصلي للمشروع الذي قدمته لا النص المعدل من اللجان، كما تستطيع فرض الاقتراع على المشروع كله بقبوله أو رفضه جملة حتى تقطع الطريق على المناقشات وعلى مناورات التسوية المحتملة.

وهكذا، فإن البرلمان، وإن كان لا يزال دستورياً هو المشرع، فإن المهمة التشريعية الفعلية تمارسها الحكومة بمؤازرة المجلس.

وإذا أصدرت الحكومة مرسوماً في موضوع ما عدّه المجلس من اختصاصه فليس أمام المجلس إلا أن يتقدم أعضاؤه شأنهم شأن المواطنين إلى مجلس الدولة (المحكمة الإدارية) طالبين نقض ذلك المرسوم بسبب تجاوز الاختصاص، ولا ينحسم الأمر إلا بمرور مدة طويلة عادة، وهكذا في تنظيم العلاقة بين الحكومة والبرلمان تميل الكفة لصالح الحكومة.

وهكذا يبدو واضحاً أن نظام الجمهورية الخامسة هو نظام رئاسي، إذ يختل التوازن بين السلطات لصالح السلطة التنفيذية وبوجه خاص لصالح رئيس الجمهورية، ولكن دون أن يحقق ذلك، الاستقرار الكافي والتلاحم بين مؤسساته، والمنطق في أجهزته، وذلك بسبب المحاولة اليائسة وأحياناً التلقيفية للجمع بين النظامين البرلماني والرئاسي، الأمر الذي جعل النظام موسوماً باللبس والغموض، ولكنه يظل أميل للنمط الرئاسي، لأنه يضع رئيس الجمهورية في وضع متفوق رغم أنه غير مسؤول أمام البرلمان، وهو يملك حلّه، ولكنه لا يستطيع أن يملص من مسؤوليته السياسية بوصفه صاحب السلطة الحقيقي الحصري تقريباً، وذلك أمام الناخبين الذين يحكمون على سياسته من خلال تجديد أو عدم تجديد انتخابه، وهو في حالة الاختلاف مع البرلمان يستطيع حلّه، ولكنه لا يملك حلّ البرلمان الجديد إلا بعد مرور سنة، وهو يستطيع رفع موضوع الخلاف إلى الشعب للاستفتاء، وكل ذلك يؤكد الطابع الرئاسي لنظام الجمهورية الخامسة الذي لا يزال حاملاً بصمات الزعيم القومي الجنرال ديغول. أما حماية الحريات العامة فتسوكل إلى هيئات عدة، مثل هيئة الرقابة على دستورية القوانين ومجلس الدولة (المحكمة الإدارية) والأحزاب والصحف، وإن كان لسطان المال نفوذ كبير عليها. ولا تُمنع الصحافة إلا من القذف وانتهاك حرمة الآداب العامة وتحقير رئيس الدولة والأخبار الزائفة التي تلحق ضرراً بالجيش أو بالثقة العامة... الخ.

أما الأحزاب والجمعيات فهي حرّة ما لم تكن غير مشروعة بسبب مخالفتها الآداب والقوانين العامة، أو تلحق الضرر بنظام الجمهورية أو تلك التي تنتهج العنف، وعليها أن تحترم مبادئ السيادة الوطنية (المادة 4).

والخلاصة في نظام الجمهورية الخامسة أنه وإن أخذ بمبدأ فصل السلطات شأن معظم الأنظمة الغربية خلافاً لنظام حكومة الجمعية في سويسرا والأنظمة في البلاد الاشتراكية الماركسية، فإنه قد حاول التوفيق في العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وكان نجاحه جزئياً، إذ قد مال ميزان القوى لصالح الرئيس وعرض الحياة السياسية للخلل الكبير وكشف بعد تجارب وتقلبات طويلة أن البون بين مثال النظام - الفصل بين السلطات على أساس التوازن والتساوي - وبين صورته التطبيقية التي تمثلت في ما اكتسبه الرئيس من نفوذ كبير جعله قادراً على التصديق على القوانين، وعرضها على الاستفتاء العام عند الاختلاف، كما أجاز له حل البرلمان، والدعوة إلى انتخابات جديدة.

ولقد رأينا أن الأمر ذاته أو شبيهاً منه لدى الأنظمة الآخذة بمبدأ فصل السلطات، من

حيث الثقل والدساتير والتصارع المتواصل، وفي النهاية رجحان كفة السلطة التنفيذية، حتى في الأنظمة البرلمانية.

و - تعقيب

إنه مهما ذكر من عيوب مبدأ فصل السلطات فإن دمج السلطات كلها في يد واحدة في إطار مجتمع لا يملك تقاليد شورية يخشى معه أن يؤول إلى تفوق السلطة وامتدادها ووقوعها في الجور، بينما يمكن التخفيف من وطأة فصل السلطات وتحقيق تعاونها وتبادلها الرقابة. على أن مبدأ الفصل مهما وقع تلبينه يبقى حاملاً من موطنه الغربي وظروف نشأته شحنة يصعب محوها. وتتمثل تلك الشحنة في فكرة رئيسية في النظام الغربي: إن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع قام على أساس التعدد واختلاف المصالح وتصادمها، ومن ثم فإن من أشد ما يهدد الديمقراطية أن تنشأ أغلبية دائمة تقوم على أساس ثابت. إن ذلك يمثل خطراً حقيقياً على المساواة، خاصة وأن ذلك التصادم بين الغني والفقير والقوي والضعيف والمؤمن والملاح يقدم حركية دائمة مخصصة للمجتمع تمنع من استبداد الأغلبية. إنه لا مناص من نبذ العقائد لمنع حصول تكتل دائم في المجتمع، إنه لا بد من العمل على تفكيكها حتى يبقى المجتمع مقسماً على عدد كبير من الأحزاب والمصالح والطبقات^(٣٥)، فذلك خير ضمان للحرية والديمقراطية - ويأتي فصل السلطات أداة قانونية من الشجرة العقلية نفسها - إن الحريات والحقوق لا تضمن إلا بتوزيع المجتمع وإقامة هيئات متصارعة يحد بعضها من نفوذ بعض، وإلا اتحدت فاستبدت. ولقد قدم النقد الماركسي لمبدأ فصل السلطات وما أثمره من نموذج سياسي يقوم على جمع السلطات خير دعاية لمبدأ الفصل، لكن هل أن مبدأ الفصل حقق في مواطن تطبيقه رعاية حق المساواة وتهذيب الروح الانساني... أم هو قد كرس الصراع؟

إن النماذج الغربية بكل أشكالاتها ليست إلا انعكاساً لما في المجتمع من صراع، وللأسف المادية، فلسفة الانسان التمرد المستغني عن خالقه. وطالما ظلت الوضعية كذلك وظل المضمون الانساني خاوياً وانصبت المعالجات على الأشكال الخارجية للنظام الاجتماعي والسياسي فلن يعرف المشكل السياسي طريقه إلى الحل، سواء أقر الفصل أم الجمع بين السلطات إذ المشكل فلسفي أكثر منه تنظيمياً.

فما موقف الفكر الاسلامي من مبدأ فصل السلطات؟

٤ - العلاقات بين وظائف الدولة الاسلامية

أ - تمهيد

في ما تقدم صورة واضحة نسبياً عن علاقة وظائف الدولة في الغرب من حيث قيامها.

(٣٥) جيمس ماديسون، الرئيس الرابع للولايات المتحدة، نقلاً عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الاسلام (طهران: وزارة الارشاد، [د.ت.])، ص ١٤٦.

أما عن الفصل بين السلطات سواء كان مغلظاً، كما هو الحال في النظام الرئاسي أو كان يميل إلى التعاون كما هو الحال في النظام البرلماني مع ميل في كلتا صورتين إلى فائدة السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية في الصورة الأولى، أو في رئيس الوزراء في الصورة الثانية، أو الدمج بين السلطات كما هو الحال في حكومة الجمعية النيابية في إطار التعدد الديمقراطي الغربي (حكومة الجمعية في سويسرا)، أو في إطار التصور الأيديولوجي والحزبي كما هو الحال في إطار الأنظمة الماركسية، فلقد ألمحنا إلى الملائمات التاريخية وبعض القيم الثقافية كقيمة الصراع التي حفت بظهور مبدأ الفصل بين السلطات... وكان ذلك تمهيداً للحديث عن علاقة أجزاء الدولة بعضها ببعض في التصور الإسلامي. واضح أن النظام الإسلامي لا يمكن له بحال، ما دام إسلامياً، أن يخرج عن مبدأ التوحيد والشورى، الأمر الذي من شأنه أن يعمل على إرساء قاعدة مشتركة من الأفكار والقيم والأهداف والمصالح بين أفرادها ومؤسساته ترسخ فيه الأخوة والتعاون والتحابب، وتمنع الاختلاف في الرأي من أن يتحوّل إلى صراع وتطاحن وتباغض.

إن مبدأ السلطة لا توقفها إلا سلطة ليس أمراً مسلماً به في الإطار الإسلامي إلا بتوسع وعمق في الفهم يعترف بفاعلية سلطان الغيب في عالم الشهادة، على نحو يقلل من الحاجة إلى تدخل السلطان المادي في حياة الإنسان. بكلمة أخرى نقول: إن الضامن الأول للحريات العامة في المجتمع الإسلامي ليس إقامة قوى متصارعة في نظام المجتمع والدولة يصد بعضها بعضاً عن الجور والتعسف، فتكون حرية الأفراد هي تحاجز تلك القوى، تماماً كما هو الأمر في السلام الدولي، لا حارس له غير التوازن الرهيب بين الدول الكبرى... إنه السلام المسلح.

إن حقوق الأفراد وحرياتهم في التصور الإسلامي ليس لها من مصدر إلا الخالق من خلال شريعته، وليس لها من ضمان أكبر من استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس وحياتهم. فتكون طاعة الأفراد والسلطة طاعة لله ومحبة له وخشية أليم عقابه، ويكون الوازع كما يقول ابن خلدون لهم من أنفسهم^(٣٦). فإذا وهن وازع الايمان وضعف سلطان التربية في حياة الناس تحرك سلطان الرأي العام شاهراً سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير مفرّق بين كبير أو صغير، أو حاكم ومحكوم، فالكل رقيب على الكل «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(٣٧)، فليس يجوز إمام المسلمين عن إساءة استعمال السلطة بمجرد وجود سلطة تشريعية أو قضائية منفصلة عنه وتقوم بدور رقابته، فقد ينجح في اغراء إحداهما وتسلطها على الأخرى أو إغرائها معاً. وها هو مبدأ فصل السلطات معترف به في أغلب بلاد الدنيا كنص دستوري، ومع ذلك فدماء الأحرار مستباحة والظلم والاستغلال فاشيان، ولم يمنع

(٣٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).
(٣٧) رواه مسلم.

فصل السلطات في أرسخ الديمقراطية الغربية أن تتولى تنظيم عملية قهر الشعوب واستغلالها ودعم الطواغيت في كل مكان. وفي داخل الغرب نفسه لم يمنع مبدأ الفصل بين السلطات تواطؤ كل السلطات في أمريكا على ممارسة عملية إبادة متواصلة ضد السكان الأصليين للبلاد الأمريكية (الهنود الحمر). والأمثلة لا تكاد تحصر في حكومات الشرق والغرب المناهضة بمبدأ فصل السلطات كأسلوب من أساليب منع الاستبداد. هل يعني ذلك أن مبادئ الإسلام وقيمه تمنع هذا الأسلوب في العلاقة بين السلطات في الدولة الإسلامية؟

ب - القائلون بالفصل

بادئ بدء ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يمنع بشكل حاسم مراعاة مبدأ الفصل بين السلطات، ولذلك لم يتردد عدد لا بأس به من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تأكيد إسلامية هذا المبدأ. إما إعمالاً لمبدأ الإباحة الأصلية (أي الأصل في الأشياء الإباحة) طالما لم يوجد نص مانع، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة، طالما أن الفصل يمثل ضماناً من ضمانات عدم تركّز السلطة الدافع عادة إلى الاستبداد وليس في ذلك ما يتصادم مع ما أثر من تجربة الحكم في العهد النبوي والراشدي حيث كان النبي وخلفاؤه يمارسون وظائف الدولة التشريعية والقضائية والتنفيذية، وحتى إذا عهد ببعض تلك الوظائف إلى غيرهم فليس ذلك إيماناً بضرورة الفصل وإنما هو من قبيل تقسيم العمل والفصل العملي أو العضوي وليس المبدئي. إنهم يستعينون بهيئة المجتهدين، كما يعينون القضاة استعانة بهم (صحيح أن القضاة كانوا مستقلين ولا يخرج عن مجال نفوذهم حتى الخليفة نفسه، فهو مسؤول أمام القضاء ويعامل كسائر المواطنين)^(٣٨).

ورغم أن رئيس الدولة كان مسؤولاً عن وظائف الدولة سواء باشرها بنفسه أو استعان بغيره فليس يمنع في عصرنا هذا بعد أن تعقدت أوضاع الاجتماع البشري، أقول: ليس هناك ما يمنع في رأي عدد من الإسلاميين المعاصرين من الأخذ بمبدأ الفصل. فإذا كان الفصل^(٣٩) بين السلطات وسيلة لحماية حريات الأفراد وكفالة حقوقهم، وهو ما يهدف إليه الإسلام، وإن هذا المبدأ لا يتعارض مع الأصول الإسلامية^(٤٠)، وإذا كان هناك نوع تحفظ أو تردد في تأكيد الفصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ، فإن هناك إجماعاً على تأكيد استقلال القضاء في الدولة الإسلامية استقلالاً يجعله رقيباً على الجميع، ويده طائلة على الجميع، لا حصانة ازاءه لأحد سوى احكامه عن الوقوع في محارم الله.

إن مناصري مبدأ الفصل قد يذهبون أبعد من ذلك إذ يؤكدون لا مجرد جواز الأخذ بهذا المبدأ التنظيمي باعتباره أمراً مستحدثاً مستعاراً من التجربة الغربية، بل هو أصيل في

(٣٨) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة).

(٣٩) من هؤلاء: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار

المعارف، ١٩٦٦).

(٤٠) عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ٥٨٠.

الدولة الإسلامية على المستوى النظري والتطبيقي معاً، حتى ليصح القول إن المسلمين هم أول القائلين بمبدأ الفصل. وذلك أن سلطة التشريع الأصلية هي للشريعة، أي لما أوحى به الله كتاباً، وسنة. أما سلطة تنزيل مبادئ الوحي على الواقع فقد وكلها الإسلام للعلماء المجتهدين، ولا سلطان للدولة عليهم. الأمر الذي يجعلها في مادة التشريع مجرد سلطة تنفيذية. أما مجلس الشورى حسب هذا التصور فهو مجلس سياسي يضع السياسات العامة للدولة، ولا دور له في التشريع بمعنى الاجتهاد الديني. وكان حرمان الدولة في التاريخ الإسلامي من سلطة التشريع قد مثل قيلاً عليها وحداً من سلطانها^(٤١)، وحتى في صورة ممارسة مجلس الشورى المنتخب من مختلف قوى الشعب دوراً تشريعياً اجتهادياً فيمكن التحقق من التزامه بسلطة الشريعة العليا بواسطة مجلس من علماء الفقه والقانون كمحكمة دستورية تراقب انسجام المهمة التشريعية للمجلس مع دستور البلاد وقانون الشريعة ومقاصدها، كما سبقت الإشارة إليه في الدستور الإيراني الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات.

ج - الرافضون علاقة الفصل

لقد كانت وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية واضحة في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، فكان الخليفة إذا عرض عليه أمر ليس فيه حكم قطعي من الدين أو كان يصدد معالجة سياسة من سياسات الدولة، استشار أهل الحل والعقد من علماء الصحابة ومجربهم وتداول معهم الرأي. فإذا أسفر وجه الحق اتبعه، وإذا عين أحداً للقضاء لم يتدخل في شأنه ولا استأنف النظر في حكمه، إذ ليس في الشريعة قاعدة من قواعد الدستور الإسلامي تقيدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين مناصبي رئيس القضاة والحاكم الأعلى لإدارة الحكومة^(٤٢) غير أن المتبعين عهد الخلافة الراشدة بدأ لهم واضحاً أن رئيس الدولة كان هو المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة، وعليه أن يسرها بمشاورة أهل الحل والعقد^(٤٣)، إذ ما دامت الأمة قد اختارته لقيادتها فهو المسؤول الأول عن كافة الشؤون العامة، ولذلك فإنه لا يمكن في دولة إسلامية - حسب رأي محمد أسد - أن يكون هناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهذا المبدأ من أهم المبادئ التي قدمها الإسلام للعلوم السياسية^(٤٤). وإذا كان لمبدأ الفصل في الدولة الغربية بعض المزايا من حيث إنه يجعل البرلمان مثلاً للسيادة ويعطيه قوة لمراقبة السلطة التنفيذية فإن هذا الفصل كثيراً ما يتحول إلى عامل عاقبة وإرباك وعطالة في جهاز الدولة، يفقد معه الجهاز المرونة والفاعلية، خاصة في وقت الأزمات. أما الإسلام فسلك طريقاً وسطاً، وصورة ذلك في رأي الأستاذ «أسد» أن يستقل رئيس الدولة بإدارة السلطة التنفيذية، وأن يترأس مجلس الشورى أو ينيب عنه من يتولى ذلك

(٤١) انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، والشاوي، فقه الشورى والاستشارة.

(٤٢) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د.ت.]، ص ٣٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٤) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١٠١ - ١٠٢.

فتتجنب في دولتنا الثنائية الغربية المعيقة لجهاز الدولة، ويتطهر نظامنا من لوثة الصراع، وهو مبدأ أساسي في النظام والفكر الغربيين، ويتحقق التعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية من خلال ترأس الأمير مجلس الشورى، وهو تعاون يفرضه مبدأ التوحيد. والمتتبع لأحداث النبي ﷺ حول الإمارة تتكون لديه صورة لرئيس الدولة متركزة في شخصه المسؤولية العليا، وتعتبر طاعته طاعة لله ورسوله طالما ظل ملتزماً بالشريعة، على نحو لا يشعر مواطن تلك الدولة بأي تدبذب أو ثنائية. فهناك جهة واحدة مطلوب منه دينياً طاعتها تسمى أحياناً «أمير» وأخرى إمام «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به»^(٤٥)، «ألا كلكم راع وكل مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع ومسؤول عن رعيته»^(٤٦)، «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمار قلبه فليطمعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»^(٤٧). إن هذا الأمير المطلوب من المسلم أن يبايعه على السمع والطاعة حتى لا يموت ميتة جاهلية، وأن يعطي صفقة يده وثمار قلبه متعهداً بالطاعة والنصرة وبذل المال والنفس تحت إمرته، المطلوب منه بيع نفسه لله عاملاً تحت قيادة معينة، فهل تلك الجهة، أي الإمارة هي مؤسسة متكوّنة من سلطات عدة؟ فهو يبايعها جميعاً موزعاً نفسه بينها، فهو في مسائل التقنين يطيع مجلس الشورى، وفي مسائل التنفيذ يطيع رئيس الدولة أم يبايع شخصاً يمثل المؤسسة كلها وله عليها الرئاسة العليا بكل أجزائها. بل مطلوب من أعضاء كل المؤسسات بمن فيهم أعضاء المؤسسة التشريعية والفضائية أن يبايعوه على السمع والطاعة^(٤٨).

ستجد أمتنا نفسها في حال انفصال السلطات في غاية الشذوذ، خاصة في النظام البرلماني، إذ باعتبار الأمير منتخباً من الأمة لإدارة شؤون الدولة سيجد من ناحية مساعديه من الوزراء أنهم يستمدون نفوذهم، لا منه، وإنما من الهيئة التشريعية التي زكّتهم، ومن جهة ثانية سيجد سلطة أخرى خارجة عنه تماماً، ولا يشترك فيها حتى مجرد المشاركة تصدر له الأوامر والمقررات، وليس عليه إلا أن يطيعها. فمن هو المسؤول إذن على سياسة الدولة العليا، وكيف ينسجم ذلك مع صورة الأمير ولي الأمر كما وردت في الأحاديث السابقة؟ ولن سيؤدي المواطن البيعة معطياً صفقة يده وثمره قلبه بما يشبه عملية البيع... بيع النفس والمال، وبذل أقصى الطاعة في حدود الشريعة؟... هل سيعطي تلك البيعة لشخص أو مؤسسة أو جماعة ذات سلطات مختلفة؟ أم أن الواضح من نصوص الإمارة أنها تعطى لشخص هو رئيس الدولة بشكل مباشر أو لأعوانه؟... وكيف يلتزم المؤمن أمام هذا الشخص بالسمع والطاعة وهو ذاته عليه أن يلتزم بالسمع والطاعة لجهة أخرى هي المجلس التشريعي الذي لا يتمتع فيه حتى بحق العضوية في النظام الرئاسي؟

الحقيقة أن هذا التصور لا ينسجم مع التصور الإسلامي للإمارة... إنه يتلاءم

(٤٥) رواه مسلم والبخاري.

(٤٦) رواه مسلم.

(٤٧) أسد، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

فحسب مع تصور يجعل سيادة الأمة مجسدة في البرلمان، فيكون رئيس الدولة عندئذ لا ممثلاً للأمة وإنما ممثلاً للبرلمان. أو يكون رئيس الدولة مسؤولاً أمام الأمة ولكن عن جزء من السلطات التي يشرف عليها فحسب وهو لا ينسجم مع مبدأ وحدة الإمارة، أي وحدة جهة الأمر والنهي في الدولة حتى تضمن الدولة وحدة الاتجاه، وحتى تجد الأمة أمامها مسؤولاً واحداً تحاسبه وتطيعه أو تعزله. وما سواه ليسوا إلا معينين له. فهو يمثل الأمة أو شعب الدولة بالانتخاب المباشر، وهو يمثل السلطة التنفيذية بإشرافه المباشر عليها، وهو يمثل السلطة التشريعية بعضويته في البرلمان وإشرافه عليه، وإن كان ملزماً بإجماعه وأغلبيته.

د - فلسفة الحكم الاسلامي ومسألة العلاقة بين السلطات

(١) موقف الدرديري: لقد تناول هاني أحمد الدرديري مسألة العلاقة بين السلطات في إطار تصور قَدّمه لفلسفة الحكم الاسلامي، من حيث إن غاية هذا الحكم إنفاذ الشريعة، فما يمكن حل أية معضلة من معضلات الحكومة الاسلامية دون أن تكون هذه الغاية حاضرة باستمرار. لأن أجهزة الدولة ليست إلا أدوات لتحقيق هذه الغاية. فماذا يعني إنفاذ الشريعة؟ يعني:

- تطبيق النصوص القطعية الثبوت والدلالة.
- تحريم محل النزاع في النصوص والأحكام الظنية الثبوت والدلالة.
- القيام على المصلحة.

١ - أما تطبيق النصوص قطعية الثبوت والدلالة من قرآن أو سنة متواترة أو إجماع نقل بطريق التواتر مثل، «ثمانين» في قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة»^(٤٩). ومثل «أبدأ» في قوله تعالى: «وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً»^(٥٠). ومثل نفي المماثلة بين البيع والربا «وأحل الله البيع وحرم الربا»^(٥١). هذه النصوص وأمثالها يلتزم الحاكم المسلم بتطبيقها دون حاجة إلى بيان وجه المصلحة فيها، ولا إلى انتظار مشورة أحد في ذلك ولا يكون إسلامياً ما لم يفعل ذلك، وأن الوقوف لتبريرها أو التشاور فيها هو من نوع تبرير حاكمية الله أي عين تبرير لا إله إلا الله.

إن هذه النصوص لا تحتاج إلى وجود سلطة نظرية «تشريعية» وإنما هي تنتظر سلطة تطبيقية تؤمن بها وتقوم على تطبيقها بأمانة واقتدار.

٢ - النصوص الظنية: سواء كانت ظنيتها من جهة الثبوت كأخبار الأحاد أو من جهة الدلالة، ففي هذه النصوص مجال كبير للتمحيص والاستنباط والاسترشاد بالمصالح شريطة

(٤٩) القرآن الكريم، «سورة النور»، الآية ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٥٣.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٧٥.

أن لا تكون الغاية جحد النصوص وتعطيلها، إن هذا النوع من النصوص يحتاج إلى سلطة تطبيقية وإلى سلطة الاجتهاد لتحرير محل النزاع وتحري المصلحة. ويمكن على أساس المصلحة تعليق العمل بنص ظني.

٣ - القيام على المصلحة: وهو مجال واسع للنظر والاجتهاد ومن أمثلة ذلك قوانين تنظيم المرور في الطرقات العامة وتنظيم ترتيبات الدخول والخروج من البلاد. وهذا المجال يحتاج إلى السلطين، سلطة تستين المصلحة وأخرى تقوم على تحقيقها.

والنتيجة: إنه إذا كان محور فلسفة الحكم الاسلامي هو تطبيق الشريعة، وأن الشريعة تتمثل في نصوص قطعية وأخرى ظنية وفي مصالح سكت عنها الشارع، وأن النصوص القطعية لا تحتاج إلا إلى سلطة تطبيقية، بينما يتقاسم أمر النصوص الظنية والمصلحة مع السلطة التطبيقية سلطة أخرى هي التي سميها السلطة المقبولة شرعاً، إذا كان الأمر كذلك، كان واضحاً أن الغلبة للسلطة التطبيقية فهي السلطة السياسية الأولى لتفردا بالنصوص القطعية، بينما تشارك السلطة الأخرى أمر النصوص الظنية.

إن السلطات في الدولة الاسلامية تنقسم إلى سلطين: سلطة تطبيقية تتولى أمر تطبيق النصوص القطعية والظنية والمصلحة سواء كان ذلك بالطريق الاداري أو كان بطريق الفصل في الخصومات والقضاء، وسلطة أخرى تتولى أمر العون على استهداء وجه الحق في النصوص الظنية واستهداء وجه المصلحة في ما لا نص فيه، وبالسلطين معاً تتولى الدولة الاسلامية حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي في الداخل والجهاد للدعوة في الخارج، وإذا كان الجهاد هو رسالة الدولة لإقامة الاسلام في الداخل والخارج، كان واضحاً أن ذلك يتطلب تفرد القيادة شيئاً ما حتى يتيح ذلك انتهاز الأوقات المناسبة... التي قد تضيع تحت وطأة المناقشات المطولة بين السلطين.

فإن قيل «إن السلطة لا توقها إلا سلطة»^(٥٢) قلنا نعم، ولكن سلطة الخليفة ووزرائه وولائه إذا زاغت إنما تقوم بسلطة عامة المسلمين، ويستطيع المجتهدون في هذه الحالة أن يبسطوا للعامة وجه الرأي. وإذا كان الخليفة زائغاً فلن يجدي معه وجود جماعة تراقبه وتتزع من اختصاصاته ما يقيد. وإنما يجدي معه في ذلك الرأي العام كله، خصوصاً وأن الرأي العام هو الجهاز التنفيذي والاداري الذي يستعين به الحاكم في الداخل، كما أنه الجهاز المجاهد في الخارج، فإذا زاغ الحاكم عن شرع الله اقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حده الأدنى الامتناع عن التنفيذ.

وليس يمنع لتحقيق الفاعلية في هذه الرقابة أن يسأل الرأي العام بما يناسب العصر من وسائل الاعلام المختلفة والتنظيمات المهنية والنقابية والحزبية، ولا مانع لضمان عدم زيف السلطة التطبيقية تقييد الحاكم بمدة معينة، فإن أخطأ خطأ فاحشاً أجبره الرأي العام بما فيه مجلس الشورى على الاستقالة، وسيلقى على كل حال هزيمة ماحقة في المباينة القادمة.

(٥٢) عبارة مأثورة عن مونتسكيو.

وليس هذا بغريب، فإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً قوياً يفوق في قوته ما يعاصره من المجتمعات، فإن ذلك لا يكون بمجموعة من السلطات تحفز كل منها للأخرى، وإنما بعقيدة صالحة وقانون عادل ورأي عام مستنير قوي. وما ينبغي أن تتحول المشاورة إلى قيد يكبل الخليفة ووزراءه، وإنما اعانة لهم على حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي، ولا مانع من أن تعطى الهيئة التشريعية اختصاص التشريع الملزم على أن لا يخل ذلك بكونها أدنى مرتبة في الاطار التدريجي بينها وبين السلطة التطبيقية.

ويختتم هاني الدرديري شرح رأيه في مسألة السلطات بهذا التوجيه «إن بعث هذه الأمة ليس في تقليد أنظمة نشأت في ظل ظروف تاريخية لا تتناسب وتاريخنا كما أنها أنتجت في النهاية أنظمة قد لا تتناسب ورسالتنا في الحياة «الجهاد» مهما حاول المهزومون روحياً والهابطون عقائدياً أن يتدعوا للمسلمين رسالة أخرى غير الجهاد لله». «إن الإسلام لم يفرض فصلاً ولا دعماً بين السلطات وإنما فرض مزجاً بينها ديدنه التعاون لإعلاء كلمة الله؛ وسعته تغليب سلطة الخليفة المبايع المختار من المسلمين لما فيه من الشروط التي يرتضيها الإسلام ليستطيع متحرراً من أي رهبة إلا رهبة الله سبحانه وتعالى ومستعيناً بالشورى كسلاح له، لا عليه، ليقوم برسالة الدولة الاسلامية وهي الجهاد في سبيل الله»^(٥٣).

(٢) موقف الشهيد عبد القادر عودة: السلطات في الدولة الاسلامية خمس: تنفيذية وتشريعية وقضائية ومالية وسلطة المراقبة والتقييم.

السلطة التنفيذية: الأصل في الإسلام أن الإمام هو رئيس الدولة ومُصَرَّف أمورها والمسؤول الأول عن أعمالها. ومسؤولية الإمام ليست محدودة إلا بحدود الشرع بداهة. وإنما هي مسؤولية تامة فهو الذي يضع سياسة الدولة ويشرف على تنفيذها وهو الذي يهيمن على أمور الدولة ومصائرها. ولالإمام أن يستعين بالوزراء، ولكنهم مسؤولون أمامه وينوبون عنه فيعينهم ويعزلهم متى شاء.

السلطة التشريعية: وإذا كانت الشريعة قد أعطت أولي الرأي في الأمة حق التشريع فقد قيّدتهم بالالتزام بنصوص الشريعة ومبادئها العامة وروحها التشريعية مما يجعل حقهم في التشريع مقصوراً على نوعين من التشريع:

- تشريعات تنفيذية يقصد منها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الاسلامية. والتشريع على هذا الوجه يعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه.

- تشريعات تنظيمية يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وهي لا تكون إلا في ما سكت عنه الشريعة، فلم تأت فيه بنصوص خاصة، ويشترط فيه أن يكون متفقاً مع الشريعة وروحها، وإلا كان باطلاً ليس لأحد أن ينفذه أو يطيعه، ويمارس الإمام وحده السلطة التشريعية في ما يصدر من تشريعات تنفيذية لأنها تعتبر من أعمال التنفيذ الحقيقية، وإن كانت في شكلها تشريعاً.

(٥٣) الدرديري، التشريع بين الفكرين الاسلامي والدستوري، ص ١٠٦ وما بعدها.

ومارس الإمام بالاشتراك مع أهل الشورى السلطة التشريعية، في ما عدا ذلك، فإذا انتهت بهم الشورى إلى إقرار تشريع استقل الإمام بتنفيذه.

السلطة القضائية: مهمتها توزيع العدالة بين الناس، ولئن كان الإمام هو الذي يولي القضاة بصفته نائباً عن الأمة وله عزلهم بموجب واضح، إلا أنهم يعتبرون بمجرد توليتهم نواباً عن الأمة، فهم سلطة مستقلة مصدرها الأمة ولا سلطان لأحد عليهم في قضائهم إلا الله. ولا يملك الإمام حق العفو على عقوبات الجرائم المنصوص عليها، بل هو نفسه مسؤول أمام القضاء كأبي مواطن عادي، تقام عليه الحدود وسائر الشرائع، يقيمها عليه القاضي بالنيابة عن الأمة. ولقد قدّم التاريخ الاسلامي نماذج رائعة لعدالة القضاة وحيادهم وقوتهم، وهم يملكون مراقبة شرعية القوانين التي تصدر من الهيئات الشورية واللوائح الادارية.

السلطة المالية: وهي سلطة مستقلة استحدثها الإسلام، فكان الرسول يعين عمالاً لإداريين (ولاة) وقضاة وعمالاً يستقلون بأمر الصدقات، يجمعونها من الأغنياء ويردونها على الفقراء، وما فضل نقلوه إلى بيت المال. واتسع نفوذهم باتساع الدولة فأصبح يشمل جباية الفيء والغنائم والخراج والجزية يوزعونها حسبما نصت عليه الشريعة^(٥٤).

والإمام بصفته نائباً عن الأمة يشرف على القائمين على هذه السلطة يوليهم ويعزلهم، ولكنهم مستقلون في عملهم عنه، لا سلطان لأحد عليهم غير إيمانهم ونصوص الشريعة وما يصدر من تشريعات هيئات التشريع.

سلطة المراقبة والتقويم: وهي سلطة مقررة للأمة، إذ يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنها مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها فهم مسؤولون أمامها، «إن أحسنت فأعينني، وإن أسأت فقوموني» قالها أول خليفة للنبي ورددها الراشدون من بعده تأكيداً لقاعدة من قواعد الحكم الاسلامي، مسؤولية الحكام أمام الأمة، وسيادتها عليهم في اطار سيادة الله التشريعية العليا^(٥٥).

(٣) في يده جميع وظائف الدولة: أما د. صبحي عبده فقد أكد في بحثه للسلطات أن الإسلام: ربط ربطاً محكماً بين السلطة والمسؤولية، فلا سلطة بلا مسؤولية، ولا مسؤولية بلا سلطة، فليس الحاكم في الدولة الاسلامية مجرد رمز للدولة كما هو الملك أو رئيس الجمهورية في الأنظمة البرلمانية، ولا هو من قبيل رؤساء الدول الذين تنص دساتيرهم على إعفاء الرئيس من المسؤولية الجنائية والمدنية لما له من حصانة، وإنما الحاكم في الاسلام يسود ويحكم ويسأل

(٥٤) استقلال السلطة المالية في الدولة الاسلامية نظيره استقلال البنك المركزي في أكثر الأنظمة الحديثة تطوراً مثل ألمانيا الاتحادية عن سلطة الحكومة، والمقصود بالسلطة المالية جباية أموال الزكاة أساساً، وهي محدّدة في مواردها في الجملة وفي مصارفها. ويمكن أن تتولى الإشراف عليها هيئة من كبار العلماء كمعداء الكليات وأعضاء اللجنة المالية في مجلس الشورى ويمثلون عن أهم الإدارات المعنية وذلك لضمان حياد بيت المال عن السلطة وقيامها بما جعلت له من وظائف.

(٥٥) عودة، الاسلام وأوضاعنا القانونية، ص ١٨٣ وما بعدها.

مسؤولية أي فرد محكوم لا يملك حصانة ولا يستعلي فوق قانون. ولأنه كذلك فهو يجمع في يده جميع وظائف الدولة الاجتهادية والتنفيذية والقضائية، إلا أن جمعه لها ليس جمع تركيز يستأثر بها وحده دون أن يشرك معه غيرها فيؤدي الأمر إلى الاستبداد، وإنما هو يجمع جميع وظائف الدولة في يده جمع مسؤولية وليس جمع تركيز فيتولى اسناد مهامها إلى آخرين ليكونوا معينين له، نوابا عنه، يتولى الرقابة عليهم.

وإن العلاقة بين هيئات الحكم المتعددة في الإسلام تقوم على أساس مغاير تماماً لأي نظام آخر، انطلاقاً من شمول سلطة الحاكم وشمول مسؤوليته تجاه تطبيق شرع الله وبيان مقاصده، وإن توزيع سلطاته على هيئات عدة تقوم كلها على تطبيق شرع الله لا يعني انفصالها وإنما اعتداد كل هيئة على الأخرى، وذلك لأن السلطة الحاكمة في الإسلام سلطة محكومة بشرع الله وليست حاكمة ابتداء، على حين أنه في الدول الغربية حيث التشريع للأمة ممثلة بهيئة تشريعية من الطبيعي اعلاء الهيئة التشريعية فوق كل هيئة أخرى^(٥٦).

على حين أن طبيعة السلطة الاسلامية بكل هيئاتها طبيعة تنفيذية بالأساس وإلى شبيه بهذا الموقف يذهب الشيخ فاروق النبهان في دستوره:

المادة ٢٩: رئيس الدولة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطة وفي تنفيذ الشرع.

المادة ٤٠: رئيس الدولة هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة؛ (أ) هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة؛ (ب) هو الذي يعين ويعزل القضاة، (ج) هو الذي يعين ويعزل معاونين والولاة^(٥٧).

(٤) موقفنا: إن موضوع النزاع في مسألة سلطان الدولة ليس مسألة العدد والوظيفة، وإنما مسألة العلاقة. هل تكون علاقة فصل مغلظ كما هو في الأنظمة الرئاسية أم علاقة فصل مخفف وتعاون كما الأمر في الأنظمة البرلمانية مع إعلاء الهيئة التشريعية من الناحية الدستورية؟... أم علاقة دمج في إطار تعددي (سويسرا) أم في إطار كلي شمولي (روسيا)...؟ أما استقلال القضاء فهو ليس محل نزاع بل هو مبدأ واجب التأكيد. لا حصانة لأحد في دولة الإسلام أمام القضاء غير احترامه للقانون، حاكماً كان أو محكوماً:

١ - ليس في نصوص الاسلام القطعية ما يحسم لصالح أي اختيار، ومن ثم فهذه المسألة تتسع لأكثر من اجتهاد. مع التأكيد على أن السلطة التشريعية العليا هي لله سبحانه من خلال الوحي كتاباً، وسنة.

٢ - إنه مهما تباين نوع العلاقة من فصل تام أو نسبي أو دمج، فإن فكرة الصراع بين

(٥٦) صبحي عبده سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الاسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٨٥)، ص ١٤٨.

(٥٧) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢)، ص ٨٧.

سلطات الدولة ينبغي أن تستبعد تماماً ليحل محلها التعاون والتآزر باعتباره ركناً أساسياً في العلاقات البشرية «وتعاونوا على البر والتقوى»^(٥٨).

٣ - ينبغي أن يراعى بصدد الحسم في هذه المسألة وغيرها من مسائل الفقه الدستوري وضعية الجماعة التي يراد تنظيم السلطات فيها، وضعتها من حيث الاستقرار أو عدمه وطبيعة المهام المطروحة عليها هل هي في مرحلة سلم أم حرب؟ إذ لا شك في أن حاجة الجماعة الأمانة المستقرة إلى تركيز السلطة أقل من حاجة الجماعة المهتزة أو الجماعة المحاربة.

٤ - إن مبدأ الفصل كما يعمل به في الغرب إنما يتعلق بالجماعات التامة أي الدولة وليس بالجماعات الناقصة «الأحزاب» بفعل وحدة المذهب والمنهج في مثل هذه الجماعات، فلا مجال فيها لتكريس الانفصال بين هيئة للتشريع وأخرى للتنفيذ، لما يدخله ذلك من فساد التنازع داخل جماعة تدافع عن برنامج واحد، الأمر الذي يفرض وجود مستويات متدرجة يشترك فيها وتقوم بمهام التشريع والتنفيذ معاً^(٥٩).

٥ - إن جملة مبادئ الإسلام وقيمه وتجربته التطبيقية النموذجية لئن تقبلت الاختلاف «ولا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك»^(٦٠)، وفرضت الشورى لفض ما ينشأ منه في إطار الشريعة، فقد رفضت وقاومت بشدة مبدأ الصراع بين المسلمين أفراداً وجماعات، وأمرتهم بالوحدة على المستوى العقيدي وعلى المستوى الاجتماعي «إنما المؤمنون إخوة»^(٦١) «الناس شركاء في ثلاث».

٦ - وأوجبت على المسلمين مجتمعين وعلى قياداتهم أن تحارب التعدد الصراعى الباغى بالقوة، ولو باستعمال القوة «فإن بغت إحداهما فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله»^(٦٢).

٧ - إنه ولئن كانت حاجة المسلمين اليوم شديدة إلى مكافحة الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي وإحياء الروح الشورية للإسلام لتكون نهجاً عاماً لحياتهم، فإن ذلك ينبغي أن يتم في إطار الموازين الإسلامية والتشبع بالروح الإسلامية، متحررين ما استطعنا من تأثير الغرب، بل ينبغي أن يكون مقصداً من مقاصد الفكر الاسلامي الدستوري وغيره تجنب تقليد الأمم الأخرى وتصوراتهم للحياة وما انبثق عنها من مختلف أساليب التنظيم، إلا أن تكون حكمة فنحن أحق بها.

إن حاجة المسلمين إلى تأكيد الشورى ومحاربة الاستبداد لا ينبغي أن تصرفنا عن حاجة

(٥٨) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٢.

(٥٩) النهائي، المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٦٠) القرآن الكريم، «سورة هود»، الآيتان ١١٨ - ١١٩.

(٦١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٠.

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ٩.

لعل مأساة الصومال ومن قبلها كارثة الكويت تمثل صورة صارخة لما يمكن أن يحلّ بالأمة من دمار في غياب الدولة الإسلامية الجامعة حتى كاد شعب أن تفنيه الفتنة والمجاعة، حتى جاء الأمريكان يهضون بما كان ينبغي أن تهض به الدولة الإسلامية من منع العدوان والفتنة ولكن لم يكن ذلك من دون ثمن، ولن يكون.

الأمة إلى وحدة كلمتها ووحدة وقوة قيادتها من حيث كونها قيادة مواجهة وجهاد وتربية ورحمة وما يقتضيه ذلك من سرعة وفعالية القيادة ومرونة الجهاز المنظم للدولة، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك في إطار التنظيم الغربي للدولة القائم على مبدأ الصراع والفصل المغلظ بين السلطات، خاصة وأن هذا الفصل لا سيما المغلظ تعترض قبوله في الأطار الإسلامي معاني ومقاصد اسلامية، مثل مبدأ التوحيد والأخوة، والبيعة، ووحدة المسؤولية العامة.

إن مبدأ الفصل، وخاصة المغلظ بين السلطات تصل بجانبه للتصورات والقيم الاسلامية إلى درجة المفارقة والتناقض مثل بيعة الهيئة الشورية للأمر على السمع والطاعة، مع أنه حسب مبدأ الفصل ينقلب الأمر فيصبح هو الملزم أمامها بالسمع والطاعة وكذلك البيعة العامة على السمع والطاعة، كما ينبغي في إطار الفصل بين السلطات وإعلاء الهيئة التشريعية أن تعطى الرئاسة العليا للدولة للهيئة التشريعية لا للأمر أو رئيس الدولة، وتصبح مسؤوليته عندئذ أمامها لا أمام الأمة وتفقد البيعة العامة معناها الدستوري لتغدو مجرد عملية شكلية، اللهم إلا أن نعتبر رئيس الدولة مجرد رمز لوحدة الدولة وليس مسؤولاً حقيقياً أمام الأمة، مع أنه ليس أحد من علماء السياسة الشرعية أجاز هذا التصور الغربي على إمام المسلمين، ولا نطق أو أوحى به نص أو تجربة تطبيق راشد. وقد تجرد هذه المعضلة حلها في دستور يضبط لكل هيئة من هيئات الحكم مجال ولايتها، وتكون لها بيعتها الخاصة للأمة، فتتعد بطاعة الله ورسوله وإنفاذ الدستور واحترام ارادة الأمة والالتزام بالشورى.

٨ - إن تصور الفصل بين هيئات الحكم ارتبط في الغرب بملاسات تاريخية معينة هي النضال ضد استبداد الملوك للحد منه، ولئن تحقق في الغرب قدر كبير من تحديد نفوذ الملوك والرؤساء لحساب الشعوب، فما ينبغي أن ينظر إلى الأمر نظرة ميكانيكية على أن مبادئ دستورية معينة هي التي أنجزت ذلك، وإنما الأمر يعود أساساً إلى ثورة فكرية قد حدثت خلال أمد بعيد أزلت من نفسية الانسان الغربي جملة من المعوقات الفكرية والنفسية، وأعادت له الثقة بنفسه كمركز للعالم ومصدر للسلطة. ولو كان الحد من الطغيان يكفي لمقاومته تقنيات معينة لكانت كل بلاد الدنيا، أو معظمها، آخذاً بمبدأ الفصل تتمتع بأقدار من الحريات، وهو محض وهم ربما يكون قاد إليه إعجاب المغلوب بالغالب، ففطق يقلده في أشكال حياته التنظيمية، والخطب أبعد من ذلك. ولو كان وجود الفصل ضرورياً لإبعاد شبح الاستبداد لكان النظام السويسري - مثلاً - غاية في الاستبداد بسبب غياب الفصل، وليس الأمر كذلك.

٩ - إن الفصل بين السلطات - كما تقدم - مبدأ نظري لا يمكن وضعه موضع التنفيذ إذ ما إن ينطلق العمل في أية مؤسسة اقتصادية أو سياسية أو ثقافية حتى تتنافس جملة القوى الفاعلة فيها للسيطرة على مركز القيادة فيما أن تنجح إحداها في ذلك وتدبر الأمر إما شورياً أو استبدادياً، وإما أن يدب الوهن والاضطراب إلى تلك المؤسسة وتذهب ربحها ويضيع جهدها في التنافس والصراع.

ولكم ضاعت في الغرب جهود في الصراع بين السلط حتى لتبقى بعض البلاد، الأشهر

وربما السنوات من غير رئاسة أو وزارة، وما أن تنجح أحياناً في حل المعضلة حتى ينخرم الجهاز بفعل سحب الثقة من وزير من الوزراء أو انسحاب حزب من أحزاب الائتلاف.

إن الديمقراطية الغربية ليست إلا عملية تنظيم للصراع حتى يبقى في مستوى دون الانفجار^(٦٣) ومن جهة أخرى فلقد سجلت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا تراجع الأنظمة البرلمانية لحساب الأنظمة الرئاسية، وداخل هذه وتلك مالت الكفة لفائدة السلطة التنفيذية. على أن الفصل في الأنظمة البرلمانية ليس صارماً، بل يكون أحياناً شكلياً طالما كانت الحكومة مشكّلة من حزب الأغلبية، وأعضاؤها أعضاء في البرلمان.

ولا ينبغي أن ننسى الطبيعة التعددية للأنظمة الغربية، الأمر الذي يحلّ كثيراً من مسألة الفصل بين السلطات بل يجعلها أغلب الأحيان إلى مبدأ شكلي، إذ إن رئيس الدولة في الأنظمة الرئاسية أو رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية هو ممثل الحزب صاحب الأغلبية في البرلمان، الأمر الذي يجعل عمل البرلمان عملاً شكلياً في الغالب يتمثل في المصادقة على المشاريع التي تقدمها الحكومة صاحبة الأغلبية. في حين أن النظام الإسلامي حتى وإن أقرّ النظام التعددي فهو يبتعد به عن الصراع؛ صراع العقائد والمصالح، بفعل الطبيعة الوحيدة العقائدية للنظام كله لتحقيق التشارك والتآخي.

والخلاصة أنه ولئن لم تحسم نصوص الدين ولا النظريات السياسية المعاصرة لصالح موقف واحد في العلاقة بين السلطات، فإن أليق المبادئ الدستورية في العلاقة بين سلطات الدولة الإسلامية هو مبدأ التعاون بين هيئات الحكم لإعلاء كلمة الله وتدرجها في المسؤولية، ولئن كانت سلطة التشريع العليا هي للكتاب والسنة وهيئات العلماء القائمة بمهام التفسير والاجتهاد، الأمر الذي يجعل وظيفة التشريع الأصلي مستقلة تماماً عن الدولة بل حاکمة عليها، وإذا كانت السلطة القضائية يخضع لحكمها الجميع، بما في ذلك رئيس الدولة ومساعدوه خضوعاً مطلقاً، فإن الطبيعة الحقيقية للدولة الإسلامية هي طبيعة تنفيذية خلافاً للدولة الغربية، الأمر الذي يقتضي تغليب سلطة الأمة ممثلة في مجلس الشورى وهيئات الاجتهاد ومؤسسات المجتمع المستقلة للقيام برسالة الدولة الإسلامية، وهي إعلاء كلمة الحق والعدل، ونصرة المظلوم وإشاعة الخير في العالم ومطاردة الظلم والعدوان. حتى يكون الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى مفتوحاً ميسوراً، ويكون الكفر والعدوان مبغوضين مخدولين. فإذا حدث خلاف بين الرئيس وبين الهيئة الشورية التي يترأسها، واستحال التغلب عليه، نُظر في الأمر، فإن كان المخالفون يمثلون إجماعاً أو ما في معناه كالثلاثين فأكثر وجب الخضوع للإجماع باعتباره أصلاً من أصول الإسلام. ورد في الحديث الصحيح قول النبي ﷺ لأبي بكر وعمر «لو اجتمعتا على أمر ما خالفتهما»، وإن كان هذا الأمر مجرد أغلبية بسيطة، فإن كان الأمر يتعلق بمسائل فنية في التشريع أو غيره عرضت المسألة على لجنة فنية فخضع الجميع لرأيها،

(٦٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩).

وإن كانت المسألة تتعلق بالسياسة العامة أمكن للرئيس أن يمارس حق الاعتراض (VETO) ضد قرار المجلس والامتناع عن تنفيذه^(٦٤).

معنى ذلك أن الخلاف في المسائل الفنية يرد إلى الخبراء، عملاً بقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(٦٥)، وفي غيرها من المسائل يمكن للرئيس أن يعترض على قرار المجلس ما لم يكن هناك إجماع (وأقله ثلثا أعضاء المجلس)، فإن كان هناك إجماع وجب على الرئيس أن ينفذ القرار^(٦٦) أو يرد الأمر إلى الشعب - صاحب السلطة للاستفتاء العام - فأيهما - الرئيس أو المجلس - صوت الشعب لغير صالحه وجب أن يستقيل أو يخضع. ويبقى القول في مسألة الفصل بين السلطات مفتوحاً لأكثر من خيار بحسب المصلحة المقدرة من أهل الرأي في كل مرحلة من المراحل التي تمر بها الدولة، على أن يظل مقصد استبعاد الانفراد بالسلطة، أي الاستبداد بالأمر مقصداً مرعياً كمقصد وحدة الأمة، فإذا لزم من أجل استبعاد الاستبداد الأخذ بمبدأ الفصل فليكن مخففاً، كما هو الأمر في النظام البرلماني حيث تشكل الحكومة ورئيسها جزءاً من البرلمان، ونحن نرجح، لا سيما في ظروف الاستبداد التي اكتوت وتكتوي الأمة بناها مثل هذا الفصل، حداً من سلطان الحاكم، ودعماً لسلطة الأمة.

خامساً: تعدد الأحزاب للوقاية من الاستبداد

١ - في التصور الغربي الليبرالي

إن قيام التعددية السياسية في شكل تجمعات حزبية ضماناً أساسية في التصور الغربي للديمقراطية ضد الاستبداد، وهي من جهة أخرى نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة واعتبار الإنسان الفرد هو الخلية الأولى للمجتمع، وأنه يحمل في ذاته قيمة مستقلة. إن من حق المحكومين المشتركين في رأي أو مذهب أو مصلحة أن يتكثروا في منظمة واحدة للوصول إلى الحكم أو للضغط عليه، وليس من حقهم أن يجرموا غيرهم من ذلك.

إن الديمقراطية الغربية لا تقبل مبدأ الحزب الواحد وتعتبر ذلك ممارسة دكتاتورية^(٦٧). فهذا التعدد ليس شراً لا بد منه بل هو خير مطلوب لمنع التسلط وإيجاد توازن بين الحاكم والمحكوم.

إن الأحزاب حلقة رئيسية بين الشعب والسلطة لأنها تتولى تنظيم الرأي العام وبلورة ارادته على نحو يمكن معه بسهولة التعرف على اتجاهه من خلال الانتخاب أو الاستفتاء أو

(٦٤) المودودي، تدوين الدستور الاسلامي.

(٦٥) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء»، الآية ٧.

(٦٦) هذا الأسلوب في حل الخلاف بين الرئيس والهيئة التنفيذية شبيه بما عليه الأمر في نظام الولايات المتحدة الأمريكية، كما تقدم.

(٦٧) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠)، ص ١٥٢.

مداولات البرلمان، وبذلك تغدو الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن ارادتها وجزءاً رئيسياً في جهاز الدولة الديمقراطية ومجالاً خصباً وموضوعاً هاماً من موضوعات القانون الدستوري .

٢ - في التصور الغربي الماركسي

أما الديمقراطيات الماركسية في الاتحاد السوفياتي ونظائره فتنتقل في موقفها من التعددية من أنها مظهر لتعدد الطبقات في المجتمع «حيث لم تعد في المجتمع طبقات، وحيث إنه لم يبق داخله إلا بعض الفروق التي لا تعتبر أساسية، فلا مكان إذن لخلق أحزاب تتضارب فيما بينها، إذ حيث لا يوجد تعدد طبقي فلا يمكن أن يوجد تعدد حزبي»^(٦٨).

ويقوم الحزب الماركسي بمهمة تأطير الجماهير وتربيتها والرقابة على مؤسسات الدولة. أما البلاد المسماة بالعالم الثالث أو عالم الهامش^(٦٩) فبعضها أخذ بنظام الحزب الواحد وبعضها أخذ بنظام التعدد الحزبي، غير أن الأحزاب هنا لا تعدو في الغالب كونها ظللاً للسلطة أو لبعض الزعماء، على نحو لا تجد كبير فرق في البلدان العربية مثلاً من جهة وضع الحريات العامة وحقوق الانسان واتجاه سياسة الدولة بين أنظمة التعدد الحزبي (المغرب، تونس، مصر) وبين أنظمة الحزب الواحد (تونس سابقاً)، الجزائر (سابقاً)، مصر (سابقاً)، سوريا، العراق، اليمن (سابقاً)) ولا يبينها وبين البلدان التي تحكمها عوائل وعشائر. فحقوق الانسان عامة منقوصة، ومشاركة الجماهير محدودة جداً في صنع القرارات الهامة حتى المصيرية منها، وتداول السلطة يبقى رهين الموت أو حدوث انقلاب، أي تبقى القوة وحدها هي سند الشرعية. والأمر دائر بين دكتاتورية سافرة وأخرى مقنعة عدا بدايات محدودة في بعض البلدان لم تستقر بعد ولم تبلغ المرحلة الحاسمة، أي التداول السلمي للسلطة عبر الارادة الشعبية وهو جوهر النظام العادل اسلامياً كان أو غير اسلامي .

٣ - ما موقف الفكر الاسلامي والجماعات الاسلامية المعاصرة من المسألة الحزبية؟^(٧٠)

إذا كانت الشورى وما في معناها من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، تمثل قاعدة أساسية في بناء الحكم الاسلامي، ألا يمكن أن تكون الأحزاب هي أنسب الأطر التي يتدرّب فيها المؤمن ويقوى للنهوض بسهمه في الأمر العام؟

(٦٨) ستالين، نقلًا عن: المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٦٩) رؤية العالم كمرکز غربي وهامش طرحها المفكر المصري سمير أمين.

(٧٠) مما يمكن ملاحظته بصدد دراسة المسألة السياسية في الفكر الاسلامي تخلف بل ندرة الدراسات التي

تناولت بعمق مسألة «الأحزاب» من جهة التأريخ لها والتنظير.

ما هي الاجتهادات التي انتهت إليها المدرسة الاسلامية؟

نكتفي هنا بإيراد جملة من مواقف المحدثين، لأن هذه المسألة لم تكن مطروحة على بساط الفكر الاسلامي قديماً، وإن عرف المجتمع الاسلامي الانقسام والتعددية السياسية المنظمة^(٧١) منذ معركة صفين فنشأت تيارات كبرى تقوم كل منها على رؤية للدين والتاريخ ودور الانسان والموقف من السلطة والثورة، وكان أهمها الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة، وهؤلاء تطوروا وعرفوا بعد ذلك بالجماعة أو أهل السنة أي حزب الأغلبية، ورغم علاقات التعايش والحوار التي سادت عامة بين أتباع تلك الأحزاب إلا أنه تعايش على دخن وحذر قوامه موازين القوى، فما أن يأنس حزب في نفسه القدرة على الثورة على الحكم القائم حتى ينقض عليه، بل حتى دون أن يمتلك القدرة لدى البعض... وهكذا ومع ذلك تحقق في المجتمع الاسلامي من التسامح والتعايش السلمي مع التعدد الديني والمذهبي ما لم يكن معروفاً، وبالكاد تحاول المجتمعات المعاصرة أن تبلغ شأوه.

غير أن توقف حركة الاجتهاد وطغيان الاستبداد وما ساد في تلك العصور من روح عامة حول الطبيعة العصبية للحكم، كان لكل ذلك تأثير في تخلف الفكر الدستوري وعدم بلورة تصور واضح عن الشرعية في الحكم الاسلامي وكيف تكتسب وكيف تفتقد. وبالتالي لم يعرف الفكر الاسلامي مسألة تداول السلطة بطريق سلمي، فلم يبق إلا التغلب سناً واقعياً للسلطة، والطاعة لمن غلب. وكان ذلك عاملاً مباشراً في سيادة الافراد بالسلطة من طرف أشخاص مغامرين وعائلات، وإبعاد الجهابذ عن المشاركة في الشؤون العامة وإغراقها في متاهات الخرافة والشعوذة والاهتمامات الجانبية البسيطة. وكان لا بد أن تقود استقالة العقل المسلم عن مهمة الاجتهاد وإعفاء الأمة من النهوض بأمانة الحكم باعتبارها مصدر السلطة،

(٧١) عرف المجتمع الاسلامي الجماعات المهنية (النقابية) أيضاً المسماة «الأصناف» منذ القرن السابع الهجري. فكان كل أهل صنعة تتكوّن منهم جماعة مهنية تحت قيادة شيخ من المرزبين في الصنعة يختارونه ليراقب جودة الصنعة ويدافع عن حقوق الصناع والمعلمين ويفض الخلافات التي تنشأ بين الحرفاء وأصحاب الصنعة والمعلمين. انظر: «الجماعات المدنية في الاجتماع الاسلامي (الأصناف)»، في: رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الاسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤)، الفصل الثالث، ص ٧٧.

أما الجماعات السياسية فقد كانت ظاهرة معروفة في المجتمعات الاسلامية. ذلك أنه في اطار الثقافة الاسلامية التي لم يتمايز فيها الديني من السياسي نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية في الغالب بدوافع وأهداف وأبعاد سياسية، حتى أنه يمكن اعتبارها برامج ومشروعات للحكم تشترك في الانطلاق من الاسلام أرضية لها وتختلف باختلاف مناهجها الاجتماعية ومطالب مجتمعاتها ومستوياتها المعرفية. سئل شيخ الاسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزباً ويتخذون لهم رأساً ويدعون إلى بعض الأشياء فقال: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أو تصير حزباً فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل فهذا من التفرق الذي ذمّه الله تعالى ورسوله أمراً بالجماعة والائتلاف ونهياً عن التفرقة والاختلاف وأمراً بالتعاون على البر والتقوى ونهياً عن التعاون على الإثم والعدوان». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحارثي، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ)، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٣.

أن يقود ذلك إلى تمجيد الاستبداد والتنظير لتبريره وتعطيل فاعلية الجماهير، وإسلامها إلى الانحطاط والجمود والوقوع فريسة في يد الغرب حتى جاء الإصلاح يحاول وما أفلح بعد في انتشار الأمة من برائن الاستبداد، وهو أصل كل الشرور ومعدن الانحطاط.

أ - رواد النهضة والإصلاح

اشتغل الجيل الأول من رواد الحركة الإسلامية المعاصرة في القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر في الجزيرة العربية وخارجها (الشيخ ابن عبد الوهاب، الدهلوي، السنوسي، المهدي) بإصلاح العقائد وتحرير العقول من الخرافة والتصدي لأطباع المستعمر. وكانوا يفعلون ذلك بعيداً عن كل أثر غربي في إطار أيديولوجية السلف الصالح كما بلورها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشوكاني.

أما الجيل الثاني من رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بقيادة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي فقد نشأ في زمن استحكام قبضة الغرب العسكرية والاقتصادية والثقافية على بلاد المسلمين، وكان الإسلام هدفاً مباشراً لذلك الغزو. فكان من الطبيعي أن يتصدى أولئك الرواد لرد هجمات الغرب وإعداد الأمة نفسياً وسياسياً للمقاومة، وكان تصديهم يأخذ وجهاً سلبياً يتمثل في دحض مفتريات الغرب ضد الإسلام والحضارة الإسلامية ومن ذلك تسفيه هجومهم على الحكم الإسلامي ووصفه بالاستبداد والشيوقراطية، كما أخذ عملهم وجهاً إيجابياً تمثل في تقديم رؤية عن الإسلام مؤصلة تجلّز مبادئ الحرية والشورى والعدالة والثورة على الظلم وتعلي من شأن الإنسان وتنوّه بالأمة على أنها مصدر سلطة الحاكم، ولم يكتفوا بذلك بل كانت مشاركتهم واضحة في مباشرة العمل السياسي من خلال انشاء الأحزاب السياسية وإعداد البرامج لها، كما فعل عبده والأفغاني.

وإذا كان موضوع الدولة لم يطرح على الجيل الأول من رواد الإصلاح إلا في الإطار التقليدي، فإن هذا الموضوع قد طرح بحثاً على الجيل الثاني بفعل التحديات المطروحة في إطار معاصر، سواء من حيث المفاهيم أو اللغة، فكان لا بد من نظر عميق في الواقع تحديداً للداء والدواء، ثم الضرب في النصوص وفي التراث بحثاً عن تلك الأدوية وتأسيس اجتهادات حديثة في لغة معاصرة، قد لا تسلم من المحاكاة الباعث عليها حرص على الإسلام وإعجاب بالغرب.

فهذا رفاة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) يحاول دعم الحرية السياسية في واقعنا وكأنه يبشّر بالتعددية السياسية عن طريق تنظير الأحزاب المعاصرة بالفرق الكلامية والدينية التي نشأت في القديم، يقول «الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين كأراء الأشاعرة والماتريدية وأراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية»^(٣٧).

(٧٢) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق عماد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣). نقلاً عن: فاروق النبهان، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قلوب)، ص ٢٧.

أما الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٢٠) فينوّه بما أنجزه الغرب من تطور على مستوى تنظيم الدولة حتى إن انقسام الأحزاب لم يضعف الدولة الغربية، لأن الاختلاف بين الأحزاب إنما هو في وجه تطبيق القواعد على الفروع والنصوص الخصوصية^(٧٣).

وأشد منه حماساً للنظام البرلماني وتعدد الأحزاب جمال الدين الأفغاني يقول: «إنكم سترون عمّا قريب، إذا تشكل المجلس النيابي المصري أنه سيكون ولا شك بهيكلة الظاهر مشابهاً للمجالس النيابية الأوروبية بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين»^(٧٤).

ولقد دافع من بعده بشدة عن التعددية السياسية الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) من حيث إنه لا خشية معها على وحدة الأمة، ذلك أن الأمم الأوروبية لم تفرقها التعددية السياسية أقساماً وأحزاباً، والسبب أن أولئك الأمم لا يختلفون عن غايتهم المقصودة بالذات وإنما تتنوع الطرق التي يسلكونها إلى تلك الغاية.

أما خير الدين التونسي، فقد بذل أقصى وسعه في محاولة تأسيس «التنظيمات» الغربية على أسس اسلامية، ذلك أن الأمة إذا أذكت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة يسهل لها التدخل في أمور السياسة، وكان سيرها في طريق التمدن أسرع من غيرها وأمكن الحدّ من حكم الاستبداد^(٧٥)، وأمكن إيقاف تدفق التمدن الأوروبي الذي يكتسح في طريقه كل شيء^(٧٦).

ولا شك أن التنظيمات الأوروبية التي علّق خير الدين على الأخذ بها نهضة المسلمين مفهوم أوسع من الأحزاب السياسية ولكنه يشملها، لأن الرجل إنما تحركه إرادة الحدّ من سلطان الملوك وتأسيس حرية الشعب.

الجيل الثالث من رواد الحركة الاسلامية ونهضة العرب والمسلمين عامة هو جيل النصف الثاني من القرن الهجري المنصرم أو النصف الأول من القرن العشرين. قد عاش هذا الجيل شبابه في مرحلة سقوط آخر رمز لوحدة المسلمين أي الخلافة العثمانية ونجاح التخريب (الاستعمار) الغربي في السيطرة على الأمة وتمزيقها شرمزق. كان من الطبيعي أن ينصب عمله على قضية أساسية هي إعادة بناء الدولة الاسلامية وما يقتضيه ذلك من ضرورة وحدة الصف، ولقد حصل في هذه المرحلة كأثر لجهود الاصلاح السابقة وظهور بداية الانحدار الغربي، حصل لدى طائفة من النخبة الاسلامية، تحرّر من روح الإعجاب بحضارة الغرب التي كانت قوية في نفوس الجيل الثاني. تفاعل كل ذلك ليدفع إلى السطح الاسلامي

(٧٣) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١). نقلاً عن: النبهان، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٧٤) النبهان، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٥) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ١٥٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

عدداً من الزعماء الاسلاميين الممثلين كمدأ على زوال السلطة الاسلامية والمصممين على إعادتها. ورغم أن قيمة الحرية في ظل الاستبداد الوارد من الغرب والموروث تحتل منزلة عظمى في نفوس أولئك الرواد. اسمع إلى أحدهم وهو العلامة المصلح أبو الثورة الجزائرية الشيخ عبد الحميد بن باديس يتغنى بالحرية «فحق كل انسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله من رسل وما شرع لهم من الشرع إلا ليحيوا أحراراً ويعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستبصار النافع، وما انتشر الاسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظة عليها وتسوية بين الناس فيها مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل ملوكها ولا من أبحارها وورهبانها»^(٧٧).

رغم ذلك، فلم ير ذلك الجيل عامة في التعدد الحزبي أقوم سبيل لدعم الحرية، بل رأى فيها «عاملاً آخر للتشتت والتعصب وذهاب الريح إذ حاجة الأمة إنما هي إلى حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادث للناس بعد ذلك طرائق التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام»^(٧٨).

موقف الإمام البنا من التعدد الحزبي: رغم أن الإمام البنا قائل هذا الكلام، أكد مرات على أن تنظيم الحياة السياسية تنظيمياً حديثاً يقوم على أساس النظام النيابي ليس فيه ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الاسلام لنظام الحكم^(٧٩). المهم الالتزام بشرائع الإسلام واحترام إرادة الأمة وتحقيق وحدتها.

ولكن الإمام الشهيد رغم تمسكه بالنظام النيابي يرفض أن تكون التعددية الحزبية شرطاً وأصلاً فيه^(٨٠) وأن ما حصل في أمم الغرب من اقتران بين النظام النيابي والتعدد الحزبي إنما هو راجع إلى ملائمة تاريخية خاصة بالمجتمع الغربي في أصل تكوينه الطبقي وما عرفه من صراعات دامية بين الملوك والشعوب. وأما الأمة الاسلامية فقد حماها الله بالإسلام من ذلك. «وحق في الأنظمة الغربية فإن الخلافات الحزبية لم تبلغ حد تهديد الوحدة، إذ غالباً ما تجد حزبين كبيرين يتداولان السلطة ليس بينها خلافات في غير الفروع، خلافاً لبعض البلاد الغربية التي أسرفت في تكوين الأحزاب فقد ذابت الأمرين.

أما في البلاد الاسلامية وفي مصر بالذات حيث لا يزال الاستقلال منقوصاً فهذه الحزبية تمثل خطراً كبيراً على مستقبله لأنها أحزاب استنفدت أغراضها ولم يبق لها ما تجتمع عليه غير مصالح زعمائها فهي خاوية من المحتوى والبرنامج ترفع نفس الشعارات، وليس لها من دور إلا تمزيق صف الأمة ولذلك لا عجب أن انعقد اجماع عقلاء الأمة على فسادها وأن المستفيد الوحيد منها هم المحتلون الغاصبون. وأنه إذا استسبح الخلفاء وهو

(٧٧) عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس. نقلاً عن: العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، ص ٢٣٧.

(٧٨) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم، [د. ت.]، ص ٣٧٦.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٨٠) رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

غير جائز في أمة من الأمم فإن أمة وادي النيل هي أحوج ما تكون إلى أكمل معاني الوحدة لتجتمع قواها في نضال الاستقلال وفي عمل الإصلاح الداخلي. وإذن فلماذا يفرض على هذا الشعب استمرار هذه الطوائف الشيع التي تسمى الأحزاب السياسية بعد أن عجز المصلحون عن توحيدها، فلا مناص من أن تحمل هذه الأحزاب جميعاً وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، دون أن تتبدد الجهود في الإيتاع بالخصوم الحزبيين واتقاء مكائدهم.

إن الأمر قد بلغ منتهاه ولم يعد هناك مجال للصبر على استمرار هذه الأوضاع الفاسدة ولا بد من تغيير حازم حاسم سريع»^(٨١).

والإمام لا يرى ارتباطاً ضرورياً بين الحزبية والشورى أو حرية الرأي «إن هناك فرقاً بين حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة. وهو ما يوجه الإسلام، وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة».

لقد توسّعنا في عرض موقف الإمام البنا من مسألة الأحزاب وتصوره للدولة بسبب ما يحتله الإمام الشهيد من مكانة كبيرة تقديراً لريادته التأسيسية للحركة الإسلامية المعاصرة وجهاده وبلائه العظيم في خدمة الأمة، الأمر الذي ينزل كلماته في قلوب المسلمين عامة والمتمنين لجماعة الإخوان أو المتعاطفين معها منزلة عظيمة كثيراً ما ترتفع بها عن كونها مجرد اجتهادات عالم تتأثر بملابسات الزمان والمكان ويتوارد عليها الخطأ والصواب ترتفع بها قريباً من منزلة الشريعة الثابتة والنص الملزم، وهو ما يجافي روح الشريعة ومناهج العلم في البحث.

ويقابل الإعجاب المفرط بالإمام من طرف القطاع العريض من المسلمين التحامل المفرط والتحقير الشائن من طرف قطاع واسع من العلمانيين إلى حد رميه - حاشاه - بالتواطؤ مع أعداء الأمة من الإنكليز^(٨٢). والحق أنه ما أصاب الإنكليز على ضفاف القنال والصهاينة في فلسطين المحتلة أوجع من الضربات التي تلقوها من تلاميذ الإمام. وهكذا تضع الحقيقة في جحيم الغلو والظلم، وتتلوث اللغة، ويزداد التمزق في صفوف النخبة الثقافية والسياسية، وتتهياً في كل بلد لتمعن السير في الدرب الذي رسمه المستعمر.

فأين الصواب في موقف الإخوان من الأحزاب؟ هل هو موقف ظرفي خاص بظرف الاحتلال الذي كانت تعيشه مصر وكان يتطلب صفاً شعبياً موحداً لمواجهة المستعمر، والأمم

(٨١) الإمام الشهيد، «مشكلتنا الداخلية في ظل النظام الإسلامي».

(٨٢) انظر على سبيل المثال: رفعت السعيد، الإخوان في لعبة السياسة. وهو كتاب عن الإمام البنا، ولقد غدا هذا الكتاب على ما فيه من تحامل وعسف يشبه الموقف الرسمي للجهات الماركسية والقومية العربية وحتى الدستوريين في تونس قد تبوّه فنشرته جريدتهم العمل في حلقات، الموقف الرسمي لا من الإمام البنا فحسب، بل من الإسلاميين عامة، وشبه بدراسة رفعت السعيد، مقدمة صلاح عيسى للكاتب الأمريكي متشمل عن الإخوان، وهو منبج فضلاً عن مجافاته لروح البحث العلمي بمثل عقبة أخرى في طريق الحوار بين النخبة العلمانية والتيار الإسلامي، ولا بديل عن هذا الحوار لتحقيق حد أدنى من الاجماع العربي أرضية للمقاومة والنهضة.

في ساعة المواجهة تحتاج إلى وحدة الصف ولو اقتضى ذلك اجراءات استثنائية؟ أم هو موقف مبدئي دائم؟ وهل هو خاص بنمط معين من الأحزاب صدرت الادانة ضد خواتمه واستنفاد أغراضه. أم هو موقف مبدئي من التعدد الحزبي ذاته؟ المتحاملون على الاسلاميين من خلال استهداف رموزهم، يؤكدون الأطروحة الثانية معتمدين على تنظير الاخوان للمطالبة بحل الأحزاب، لأن الاسلام دعوة إلى الوحدة والتعاون، والأحزاب دعوة إلى التعصب وتوسيع هوة الانقسام، ومن ثم فقد جنى الإخوان ما زرعوا وهم آخر القوى السياسية التي يحق لها التنديد بالحكم البوليسي^(٨٣).

والمدافعون عن الاخوان يؤكدون على الظروف الخاصة، على أن تلك المطالبة بحل الأحزاب ينبغي أن تنزل في إطار الظروف الخاصة بمصر ونوع الأحزاب التي كانت سائدة والاطار العقائدي الذي يؤطر الاخوان من حيث أصالة مبدأ الشورى وحرية الانسان فيه. وأخيراً ما ينبغي اهمال جهاد الإخوان ضد الاستبداد الداخلي والخارجي ودورهم في إيقاف الهجمة التغريبية واستعادة الهوية واستنهاض همة الأمة للوحدة والمقاومة، ويستند هذا التأويل في المنع الظرفي للأحزاب إلى نصوص للإمام الشهيد. فالملطوب اليوم ليس الحرية ولا حق الاختلاف في الرأي ولا حق التجمع وإنما التعصب والتمزق والعمالة والفساد، وتلك هي الحالة التي آلت إليها الأحزاب في مصر، إنها ليست أحزاب حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلدان الدنيا، إن الأحزاب المرفوضة إذن هي فقط - كما يقول مصطفى محمد «الأحزاب المصنوعة المشبهة التي تحقق طموحات الأشخاص على حساب الأمة وليس لها برامج أو مناهج في الإصلاح، الأحزاب التي أفسدت الضمائر وعطلت المصالح وأتلفت الأخلاق ولا يميزها إلا الايقاع بالخصوم»^(٨٤).

والحق إن في بعض جمل نصوص الإمام ما يمكن اجتزاؤه والاعتداع عليه لتأكيد ظرفية موقفه الرفض للأحزاب ولو بالاعتداع على دليل الخطاب، إذ إن حديث الرجل إنما هو على الأحزاب المصرية ولم يدع إلى إلغاء الأحزاب على الاطلاق، وإن حديثه عن الأحزاب في بريطانيا أو الولايات المتحدة لا تشويه شائبة رفض طالما أن الانساق هناك على الأصول والأهداف قائم بين الأحزاب لا تفرقها غير الفروع. دليل الخطاب يقتضي أنه لا مانع من حزبية لا تهدد وحدة الأمة أي لا تجعل مكوناتها الأساسية موضوع خلاف، إذ عند الامام «لا تتصور الفرقة في الشؤون الجوهرية في الأمة الاسلامية»^(٨٥).

ولكن هذا الاجتزاء للنصوص لا يجدي في استبانة روحها العام وخيط الانتظام فيها. إن لنا أن نقول إن موقف البنا من الأحزاب كان متأثراً بظروف مصر وحاجتها إلى الوحدة لمقاومة الاحتلال، وإن الإمام لو عاش ظروف القهر التي تلت تلك المرحلة لأدرك مع من

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) محمد مصطفى الطحان، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف (الكويت: دار الوثائق،

د.ت. ١٢٢، ص ١٢٢.

(٨٥) رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

عاشي من الاسلاميين أن حرية منقوصة وحتى جزئية أهون من دكتاتورية عمياء صماء، وأن نظاماً سياسياً يستمد شرعيته من دستور مهمل كان متخلفاً أفضل من نظام يستمد شرعيته من التغلب، أي من بيانات مجلس الثورة، كما يقول المفكر الاسلامي الكبير فتحي عثمان^(٨٦). أي أنه يمكن لنا أن نعتذر للإمام بتنزيل كلامه في ظروف خاصة حتى لا يتحوّل إلى قاعدة من قواعد الفكر السياسي الاسلامي. وهل من زعيم أو مفكر مهمل بلغ قد تحرّر جملة من ظروف بلاده وروح عصره؟

إن المتتبع بقلب سليم جملة نصوص الإمام حول موقفه من الأحزاب يدرك بجلاء لا غش فيه أن التعدد الحزبي - على الأقل، بالنسبة إلى الأمم الناشئة - غير جائز، وأنه في الوقت الذي يدعو إلى اعتماد النظام النيابي لا يرى ضرورة للتعدّد الحزبي. فهو لا يدعو إلى حل أحزاب لا وطنية لإحلال أحزاب وطنية محلها بل يدعو إلى حل الأحزاب وإحلال حزب واحد محلها يجمع قوى الأمة.

كما أنه يرفض أي اقتران بين الشورى الاسلامية وبين التعددية الحزبية، فسياق الكلام وروحه العامة واضحان في الدلالة على أنموذج الدولة الذي سعى إليه الإمام. ليس هو النمط الثيوقراطي لأن الإمام يلح على احترام إرادة الأمة وعلى الالتزام بنظام الانتخاب طريقاً للتعبير عن تلك الإرادة، كما يلح على مسؤولية الحاكم أمام الأمة بما يشبه نظام الرئاسة الأمريكية، ويلح قبل ذلك وبعده ومعه على الالتزام بالاسلام ووحدة الأمة، أكثر من كل شيء آخر.

إن حديث الإمام ولئن تنزّل في ظروف خاصة بمصر إلا أن سياقه العام يتجاوز الظرف ليندرج ضمن قواعد النظام الاسلامي.

والحقيقة العلمية تأتي على الاسلاميين أن يجيدوا عن مناهج الاسلام في التزام العدل - قدر الوسع - في التعامل مع القريب والبعيد. ولكن يسعهم أن يعتذروا للإمام بظروف بلاده وروح عصره حيث أولوية قيمة الوحدة على ما عداها من القيم، حتى لا تتحوّل مواقف الرجال في ظروف خاصة إلى قواعد عامة للفكر الاسلامي. والذي يؤكد ما ذهبنا إليه في فهم الإمام ما ظل عالماً وحتى إلى وقت قريب بالذهنية العامة لدى حواريه وأتباعه المباشرين من اشمزاز من الحزبية، «والبعد عن الهيئات والأحزاب»^(٨٧). حتى أن خليفة البنا الشيخ الهضيبي قدم استقالته في ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٢ لما قبل بقية أعضاء القيادة أن يتقدموا للحكومة بطلب التأشير لجماعتهم. وكان ذلك طريقاً إلى حلها بحل سائر الأحزاب، ولكن الإخوان عادوا يؤكدون أنهم ليسوا حزياً بل هم جماعة فوق كل الأحزاب، وأعلنوا في بيان رسمي لهم في ٢٧ آذار/ مارس ١٩٥٤: «وفياً يختص بتعدد الأحزاب - وهو ما كان يناهز به محمد نجيب - أملنا ألا يعود الفساد أدرجه مرة أخرى، فإننا لن نسكت على هذا الفساد بل نؤيد بقوة حرية الشعب كاملة، ولن نوافق على تكوين أحزاب سياسية لسبب بسيط وهو أننا ندعو المصريين جميعاً لأن يسروا ورائنا ويقفوا آثارنا في قضية

(٨٦) فتحي عثمان، الفكر الاسلامي والتطور (بيروت: دار القلم، ١٩٦١).

(٨٧) من مبادئ الإخوان كما وردت في: المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

الاسلام»^(٨٨). ولا يهمننا كثيراً أن نعرف بعد ذلك ما آل إليه الأمر بعد حل الأحزاب وعودة الجماعة على اعتبار أنها ليست حزباً - وأن عبد الناصر أعاد جماعتهم - ضمن صراعه مع محمد نجيب - كما يقول هذا الأخير^(٨٩)، المهم أن نبين أن الروح العامة التي ظلت لفترة طويلة سارية حتى الآن لدى القطاع الواسع من المتأثرين بفكر الإمام البنا وسيد قطب هو النفور من الأحزاب والاستنكاف التام المطلق من وصف جماعاتهم بأنها حزب، إذ قد استقر أن الحزبية وصف شائن ذميم. ولعل هذه الظروف ظلت تتغذى بمفهوم الأحزاب كما عرفته وقائع السيرة «غزوة الأحزاب» وسجلته سورة «الأحزاب» من حيث عداؤها للإسلام واختلاف كلمتها واعتزازها بالباطل «كل حزب بما لديهم فرحون».

ولكن الأحزاب المذمومة يقابلها حزب واحد هو حزب الله «إلا إن حزب الله هم المفلحون»^(٩٠) وكأن التقابل هو بين الوحدة والشرك، بين عقيدة التوحيد وما تقتضيه من وحدة الصف وبين الكفر وما يتبعه من تفرق الكلمة وذهاب الريح، وليس حديثاً في مجال تنظيم الحياة السياسية. والأوفق أن تفهم الوحدة الإسلامية لا على أنها وحدة بسيطة وإنما وحدة ينتجها التنوع عبر النص والشورى أو الالتزام والحرية. وأن حزب الله أو الفرقة الناجية هم جملة المسلمين، أي المؤمنین بالله ورسوله وكتابه واليوم الآخر المجتمعين على الإيمان بالمرجعية العليا للشريعة مهما اختلفوا في التأويل بعد ذلك.

٤ - تطور في الفكر أم في الممارسة السياسية؟

أ - الإخوان المسلمون في مصر

عاد الإخوان بعد سلسلة من المحن القاسية إلى الساحة فارضين وزناً لا يبارى، وفقهوا الدرس وتعلموا من التجربة واستطاعوا بقيادة أحد روادهم الأفاضل المرحوم التلمساني أن يحلوا عقدة الحزبية، وتأولوا كلمات البنا على ضرب من التأزل وتفاعلا من جديد مع واقع مصر واقترحوا الحياة السياسية لا في شكل حزب، فقد منعهم القانون من ذلك مع أنهم يطلبونه بالحاح بعد أن قدموا طلباً في ذلك يتضمن برنامج حزبهم وذلك سنة ١٩٨٥، وكانوا قبلها قد أقدموا على التحالف مع أحد الأحزاب التي كانوا يطالبون بحلها - حزب الوفد - ثم تحالفوا مع حزب العمل الاشتراكي، وكانت لهم تجربة في مجلس الشعب ثرية بالصدق والجرأة والاعتدال^(٩١)، مساهمين في دفع عجلة مصر نحو الإسلام والديمقراطية محدثين في حياة

(٨٨) نقلاً عن: فاروق عبد السلام، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٧٨)،

ص ١٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١١.

(٩٠) القرآن الكريم، «سورة المجادلة»، الآية ٢٢.

(٩١) انظر: محمد الطويل، الإخوان المسلمون في البرلمان (القاهرة: المكتب المصري الحديث،

١٩٩٢).

الأحزاب المصرية تأثيراً بالغاً فرض الإنزواء والإنكفاء على التوجهات العلمانية لحساب التوجه الإسلامي. وكان لبعض الجماعات الإخوانية - في الأردن واليمن والجزائر والكويت وسوريا والعراق والسودان - مشاركة سياسية فاعلة ومعتدلة، (كما سيأتي).

ولم يقتصر الاخوان المسلمون على تبني الديمقراطية^(٩٢)، والتعددية السياسية والتغيير السلمي كممارسة فحسب، يمكن أن تخرج على معنى الضرورة ومسايرة الأمر الواقع ابتغاء تحقيق منافع وفي انتظار ظروف مناسبة للانقلاب عليها كما يروج لذلك خصومهم، وإنما تقدموا في طريق التنظير لهذا الخيار بعدما تقدموا في ممارسته على صعيد العمل النقابي والعمل السياسي، فتقدموا بمرشحيهم وبرامجهم لينافسوا الخيارات الأخرى راضين بالجاهير عبر صناديق الاقتراع حكماً على برامجهم ورجالهم حتى دانت لهم أهم النقابات المصرية وأعرقها كنقابة الأطباء والمهندسين والمحامين وهيئات التدريس والطلاب والصيدالة، وقل ان خسروا موقعاً كسبوه بسبب مئابرتهم ومرونتهم وصدقهم وتضحياتهم. وتعزز هذا التوجه الديمقراطي السلمي لدى أكبر حركة اسلامية في دنيا الاسلام المعاصرة في دعم المجتمع المدني والانطلاق منه لتغيير البنى التحتية والفوقية بتنظير اسلامي يدافع عن هذا التوجه اسلامياً.

ولقد صدرت وثيقتان مهمتان الأولى حول التعددية السياسية في الدولة الاسلامية عن مركز الدراسات الحضارية - وهو مركز تشرف عليه شخصية اخوانية مهمة هي أ. محمود عاكف - قدم الوثيقة الأولى أ. صلاح الصاوي، وحاولت هذه الورقة أن تجيب عن أسئلة أساسية في الفكر السياسي الاسلامي أهمها: هل تتسع المذهبية الاسلامية لتعدد الأحزاب الاسلامية؟ وشارك في مناقشة الوثيقة ثلثة من رجال الدعوة المختصين في الفكر السياسي والقانوني فجاءت معبرة عن تطورات نوعية أو قل منظرّة لتطور الواقع الاسلامي في اتجاه الديمقراطية.

لقد دافعت الوثيقة عن خيار التعددية في مرحلة السعي إلى الحكم الاسلامي واشترطت من الناحية المبدئية التزام كل الأطراف بسيادة الشريعة، أما من الناحية الواقعية فقد دافعت الوثيقة عن حق الأحزاب الاسلامية في التعاون وحتى التحالف مع الأحزاب العلمانية لدفع مفسدة مشتركة كغاز أجنبي أو تحصيل منفعة مشتركة، كإقامة حكم ديمقراطي يتمتع فيه الجميع بحق الاختيار ويسائر الحقوق على قدم المساواة بما يتيح الحرية لكل الايديولوجيات^(٩٣)، وذلك أن مبنى الشريعة على تحصيل المصالح ودرء المفساد. وبعد أن أوفت الوثيقة حق تأصيل التعددية السياسية في الاطار الاسلامي أي الملزمة بالشريعة الاسلامية في مواجهة منكرها بحجة عدم السوابق في التاريخ الاسلامي، تعرّضت بالمناقشة والدحض للتوسع في التعددية حتى تشمل الأحزاب العلمانية ذاكراً أن من أبرز المنادين

(٩٢) وذلك بقطع النظر عن قبول مصطلح الديمقراطية أو التحفظ عليه فالعبرة بالمسميات.

(٩٣) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الاسلام (القاهرة: دار الإعلام الدولي؛ مركز بحوث

تطبيق الشريعة، ١٩٩٢).

بالتعددية على هذا النحو من الحركات الاسلامية في واقعنا المعاصر حركة الاتجاه الاسلامي بتونس مستدلة بما جاء في البيان التأسيسي لهذه الحركة من «رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من اعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقت الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل اقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية»^(٩٤)، ذاكراً أن حجتهم (أصحاب حركة الاتجاه الاسلامي بتونس) أن المذهبية الاسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى هي من المرونة بحيث تستوعب داخل اطرافها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى. وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم، عبرة ومنهاج وسابقة، لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة الإطار السياسي في الدولة الاسلامية «واعتبرت الوثيقة أن جمهور المفكرين الاسلاميين يجمع على رفض هذا التوجه واعتباره أثراً من آثار الوافد الغربي الذي هيمن على عقول ومشاعر الكثيرين في عهد الانكسار».

غير أن الوثيقة بعد أن ألفت بهذا الاتهام الخطير وتكشفت على الصدور تصف ما بداخلها، حتى بلغ بها الجموح حد وصف هذا الرأي بالنفاق السياسي والكذب على الله والمخادعة، استعادت روحها العلمية واضعة احتمالات أخرى لهذا الاتجاه، منتهية إلى إلقاء هذا السؤال والإجابة عنه بالرفض «هل تنجح التعددية فرصة متكافئة لجميع أطرافها في ضوء ما يسفر عنه الاختيار الشعبي أم لا؟ فهل تقبل الدولة الاسلامية ولاية اليهود والنصارى والملاحدة والوثنيين، وتقبل أن تكون مناهجهم هي الحاكمة في بلاد المسلمين؟» والجواب قطعياً بالنفي . . . ولكن الوثيقة تصادر على المطلوب، إذ تفترض أن الدولة اسلامية، وأن أغلبية شعبها قد صوتت مع ذلك لفائدة حزب غير اسلامي يحمل مشروعاً من مشاريع الكفر، مع أن تعريف الدولة الاسلامية، الجماعة التي تحتكم إلى الشريعة وليس في الحقيقة حول هذه الأرضية يدور النزاع. ثم إن المشروع يعمد إلى تبسيط ما هو معقد فلا يشير إلى أقلية اسلامية تعيش في ظل حكم غير اسلامي. ماذا عليها أن تفعل؟ ولا يشير إلى جماعة اسلامية في بلاد أهلها مسلمون ولكن ينقصهم الوعي الاسلامي. ماذا على الحركة الاسلامية أن تفعل إذا اختاروا مشروعاً غير اسلامي لحكمهم؟ وماذا يفعل حزب اسلامي حاكم فشل في أن يحافظ على أغلبية في انتخابات حرة؟ هل فرض عليه حمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة، أم يصلح من حاله ويستأنف مشروعه في إقناع الشعب بمشروعه؟ القضية في كل الأحوال لا تتعلق بما يجب أن يكون، وإنما بمواجهة جماعة اسلامية لأحوال معقدة من الواقع مدارها جلب المصالح ودرء المفاسد. هل على المسلمين في كل الأحوال أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير اسلامية أو حتى اسلامية لا تريدهم أن يحكموها طالما توفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟ وبكلمة أخرى من أين يستمد الاسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من صفتهم الاسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية، أو الوصية الشيعية التي تخلصوا منها هم أنفسهم أم من اختيار الشعب لهم؟ وإذا قلنا بالاختيار لا بالوصية فهل هو الاختيار المفتوح؟ أم الاختيار في اتجاه واحد؟ إن

(٩٤) نقلت الوثيقة هذه الفقرة عن كتاب: محمد الهاشمي الحامدي، أشواق الحرية (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٧٩.

القضية لا تتعلق في النهاية بالنظرية الاسلامية في الحكم فالجميع متفقون على أن الحاكمة للأمة في اطار الشريعة وأنه لا تجوز ولاية غير المسلم على المسلم وخاصة في بلد غالبية اسلامية، وأن سلطة الأمة لا تحمل حراماً ولا تحرم حلالاً، ولكن الاختلاف يدور حول نظرية التغيير وحول صاحب السلطة، أي مصدر شرعية الدولة ما هو؟ إذا قلنا الشعب فقد وضعنا أنفسنا كأحزاب اسلامية على قدم المساواة مع كل أفراد وتياراته، وإذا قلنا شيئاً آخر علينا أن نحدده ونصرح به ولا يفيد الابهام^(٩٥).

ماذا يعني قبول الاخوان بالقانون الانتخابي في مصر؟ وماذا يعني قبولهم واقعياً بقوانين النقابات والتنافس داخلها؟ أليس ذلك قبولاً بالتداول مع الشيوعيين والعلمانيين والمسيحيين؟

غير أن الوثيقة عندما تنزل من عالم المثال إلى عالم الواقع تتحدث بمنطق آخر ليس منطوق ما ينبغي أن يكون، حيث يتفق الجميع، وإنما منطق الواقع، منطق المصالح والمفاسد وموازن القوى، فتجيز التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل ايجاد نظام حكم غير اسلامي ولكنه ديمقراطي يتيح الحرية لكافة الايديولوجيات، ومن بينها الاسلام، فيستطيع الدعاة أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت الكلمة مصادرة، وأن يعيشوا الاسلام بأكثر ما تسمح به امكانات الواقع.

ولكن الوثيقة لا تشعر بالتناقض بين تحالف الاسلاميين اليوم مع علمانيين من أجل اقرار الحرية للجميع وبين مصادرة حقهم غداً إذا حصل الاسلاميون على الأغلبية فأقاموا حكم الإسلام. بماذا يمكن تبرير هذا الازدواج في الموقف؟ أليست القاعدة «كما تدين تدان»؟

وأختم التعليق على الوثيقة بما أوردته هي ذاتها من نصيحة إلى «قاعدة العمل الاسلامي من يغيب عليهم في كثير من الأحيان فهم بعض المواقف التي يتخذها بعض القادة انطلاقاً من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيثيرون حولها كثيراً من الضجيج ويشقون به الصفوف ويسمرون به الفتن، وتحذيرهم من التنديد بمسلك اليوم ثم تلجئهم المصلحة إلى الأخذ به». نوجه إليهم النصيحة «عليهم أن يصبروا على ما يتعرضون له من النقد اللاذع من قبل بعض اخوانهم ممن لم يدركوا ابعاد هذه الموازنات وغاب عنهم العلم بتفاصيلها وابتوا يحاكمونها عن بعد. ولو أتبع لهم من الحثيات ما أتبع هؤلاء لكان لهم موقف آخر. يجب أن يصبروا، وأن يدركوا أن الدافع لهم إلى ذلك هو الغيرة على الاسلام والحسبة على ما يظنونهم تعدياً لحدود الله. وأنه قد يغتفر بحسن القصد ونبيل الباعث كثير من الجفوة والمواقف الحادة»^(٩٦).

لهم ما لنا وعليهم ما علينا: تردد في أوساط الاخوان على لسان بعض قادتهم^(٩٧) عندما طرحت عليه السؤال التالي: هل للدولة الاسلامية سبيل على قلوب الخلق؟ أجاب لا. أردفت: إذا لم يكن عليها من سبيل في معتقداتهم وأفكارهم فهل يقاتل مواطن أو مجموعة مواطنين اعتقدوا بفكرة وعبروا عنها، وحتى اجتمعوا عليها دون أن يرفعوا سيفاً أو يشتموا

(٩٥) انظر: راشد الغنوشي، «مبدأ مشاركة الاسلاميين في حكم غير اسلامي»، ورقة قدمت إلى: ندوة مشاركة الاسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣.
(٩٦) الصاري، التعددية السياسية في الدولة الاسلامية، ص ٩١.
(٩٧) الأستاذ مهدي عاكف.

أحداً، أو يسخروا من عقيدته، أو يعطوا ولاءهم لجهات معادية للدولة الإسلامية؟ أجب: ليس عليهم من سبيل. واعتبر أن الوثيقة المذكورة لم تعبر عن موقف رسمي للإخوان، وأن النقاش في الندوة اتجه في هذا الاتجاه فأسعدني ذلك، وكانت سعادتني أعظم وأنا أطلع صوت مصر الحرة الإسلامية جريدة الشعب - وهي مقربة من الإخوان - أن أقرأ في المقال الأسبوعي للشيخ مصطفى مشهور وهو أحد الرموز التاريخية للإخوان ونائب المرشد العام مقالة واضحة فاصلة في التعددية تجاوزت أكثر الأطروحات محرراً في الساحة السياسية الإسلامية، وقدمت إضافة معتبرة، أو قل فتوى سياسية جديدة بكل تقدير بسبب جرأتها وكفاءتها في إزالة عقبة أساسية من طريق التعددية في وطننا العربي، أعني موضوع الأقليات غير الإسلامية: ما موقعها في نظام سياسي إسلامي يقوم على التعددية، هل تنشئ أحزاباً مستقلة بها، وفي هذه الحالة ألا يهدد هذا الوضع الوحدة الوطنية؟ ألا يكون الأوفى إذن منع نشأة أحزاب إسلامية حتى لا يكون ذلك مبرراً لنشأة أحزاب مسيحية مثلاً؟ تلك أهم حجة يعترض بها العلمانيون على نشأة الأحزاب الإسلامية في البلاد ذات الأقليات الدينية الأخرى، وهي مجرد تعلات لإقصاء الإسلام، لإقصاء حزب الأغلبية. ودليل ذلك أن الإخوان العلمانيين في البلاد التي لا يوجد فيها أقليات دينية مثل شمال أفريقيا يتوسلون إلى الغاية نفسها: إقصاء حزب الأغلبية بحجة أن الإسلام إرث وطني مشترك، فما يجوز احتكاره من طرف جماعة محددة. وهكذا عوض اشتراط قيام الأحزاب على ما هو مشترك يصبح الانتفاء إلى المشترك مبرر الإقصاء، على حين أن عقائد الأقليات كالعقيدة الشيوعية لا تتخذ مبرراً للإقصاء بل مبرراً كافياً للاعتراف بأصحابها. إنه طلب لمنطق الحق حيث يسود منطق القوة والنفاق. أما الشيخ مصطفى مشهور فقد حسم الأمر بفتواه التي أفسحت للمسيحيين مجال الانتفاء إلى الأحزاب الإسلامية وهذا نصها، تحت عنوان التعددية الحزبية، «إن الإسلام مع التعددية الحزبية وحرية الرأي ولا يكره أحداً على الدخول في الدين ﴿لا إكراه في الدين﴾^(٩٨)، ويرسم حدود المعاملة مع غير المسلمين في حدود العدل والأمن وحصولهم على حقوقهم كاملة لهم ما لنا وعليهم ما علينا». والإخوان المسلمون يؤمنون بالتعددية وهم موجودون منذ عام ١٩٢٨. ولم تنسب لهم إساءة واحدة لأي مسيحي أو يهودي بسبب عقيدته بل هم يقبلون بوجود مسيحيين ضمن الحزب الإسلامي، ويؤمنون بأن الإسلام هو أقوى ضمان للوحدة الوطنية. ولعلنا نذكر مقولة مكرم عبيد «أنا مسيحي عقيدة مسلم ووطن». لقد أقر الإسلام وجود الإيمان والكفر والتعايش مع غير المسلمين، ولقد عاش المسيحيون ولا يزالون في كثير من بلاد المسلمين في أمن وأمان وحفظ الإسلام حقوقهم وأمواهم وأماكن عبادتهم. ثم تطرح الفتوى بالإضافة إلى ذلك أمام المسيحيين خياراً آخر غير الدخول في حزب إسلامي، أن ينشئوا لهم حزباً مسيحياً انطلاقاً من مبدأ المواطنة «ولا يمكن أبداً أن يحدث إنشاء حزب إسلامي وحزب مسيحي فتنه طائفية ويسبب حرباً بين الحزبين، كما أنه من حق كل مواطن أن يفكر في إصلاح وطنه وحل مشاكله ويختار طريق الإصلاح الذي يراه ويدعو غيره إليه، فلماذا يضيق على الذين يرون أن الإسلام هو الحل لكل هذه القضايا والمشاكل لأنه من لدن الحكيم الخبير ولا يسمح لهم بحزب ولا صحيفة من الصحف الخمسة المصريح بها»^(٩٩).

(٩٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

(٩٩) مكرم عبيد، في: الشعب، ١٠/٢/١٩٩٣.

وأعود للوثيقة ملاحظاً أنها لم تكن معبرة عن آخر ما أفضت إليه تجربة الإخوان اقرار صريح بالتعددية وإتاحة الفرصة أمام الأقليات غير المسلمة في المجتمع الاسلامي بالانتهاج إلى أحزاب اسلامية، أو إنشاء أحزاب خاصة بها، وكذا التأكيد المتواصل من طرف الإخوان، الذي صدقته كل الاختبارات منذ خروجهم من معتقلات ذاقوا خلالها صنوف العذاب خلال عشرين سنة متوالية على التزامهم المطلق بمنهج التغيير السلمي والسعي الخيبي إلى العمل داخل مؤسسات المجتمع المدني كالتقانات والأحزاب والعمل الخيري، ولكن الوثيقة بسبب ما قطعت من خطوة جادة في طريق اقرار التعددية في الإطار الاسلامي وتشريعها للإسلاميين سياسات مستحدثة في التفاعل مع واقع يزداد تعقيداً كالتحالف مع أحزاب غير إسلامية للتخلص من عدو مشترك مثلاً، ولتحقيق مصلحة مشتركة مثل إيجاد وضع ديمقراطي، وإن يكن علمانياً.

إن هذه الوثيقة وإن لم تمض مع المنطق الذي اعتمده إلى النهاية، منطق المصلحة، وإعمال هذا المبدأ في معالجة أوضاع غاية في التنوع والتعقيد بما لا يصادم - قطعاً - ثوابت الدين، فقد مثلت خطوة مهمة على طريق تطور الفكر السياسي الاسلامي في اتجاه القبول بالتعددية الكاملة دوغماً أية وصاية، وهو الموقف الذي أعلنته الحركة الاسلامية في تونس منذ عام ١٩٨١ حتى جاءت فتوى الشيخ مصطفى مشهور لتستكمل الطريق وتقر بديمقراطية تعددية ذات ميزان واحد ينطلق من قاعدة المواطنة المشتركة على أساس أن مجتمعاتنا الاسلامية الحديثة خلافاً للمجتمعات الاسلامية القديمة لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي كان يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً شرعية أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي. هذا التحرير الذي أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة^(١٠٠).

أما الورقة الثانية: التعددية السياسية من منظور اسلامي، فقد ناقشت التعددية كمبدأ وقيمة في سياق حقيقة الاختلاف، وأثبتت كل ذلك على أساس من آيات القرآن التي تجعل من التعددية بمعنى الاختلاف في أنواع الخلق من حقائق الإبداع الرباني، واعتبرت أن رفض التعددية يفضي في غالب الأحوال إلى الاستبداد والطغيان. وأكدت الورقة - في الحديث عن هذه المسألة وما يشبهها - على الحاجة إلى بيان متجدد يتجاوز كتابات الأقدمين وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات - وإن تكن صادقة - إذ المطلوب ترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة تبين المقصود من تلك الشعارات في حياة الناس. ثم تعمد الورقة إلى الدعوة إلى ربط الفقه السياسي في تنظيم الدولة وإدارتها بتحقيق مصالح الناس ودرء المفسد، مؤكدة على أن القرآن والسنة لم يحددوا نظاماً معيناً للحكم، ولكنها حددت القيم الاسلامية التي يجب أن يُستمسك بها من مثل اعتبار الشورى الطريق لاختيار الحاكم، والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسؤولية الحكام أمام الأمة، متسائلة كيف يمكن في مجتمع اليوم تحقيق هذه القيم السياسية دون تقرير أن التعددية السياسية ضرورة لحمايتها وممارستها وكفالة الحقوق المتصلة بها؟ فتبقى

(١٠٠) العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، ص ٢٥٧.

الوسائل التي تحقق تلك القيم وتجنّب الأمة الطغيان، سواء كان باسم الدين أو باسم آخر، فهي بداهة تختلف من عصر إلى عصر ومن قوم إلى قوم.

وتؤكد الورقة على أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الاسلامية ضرورة لتقويمها ولضمان حرية الرأي فيها وعدم الاستبداد، وهو استبداد واقع في جل هذه المجتمعات أو كلها. . . «ولا ترى الورقة تثيراً على دولة اسلامية أن تشترط التزام الأحزاب بقيم الإسلام».

واتجه النقاش على إثر تقديم الورقتين إلى: اتفاق المؤتمرين على قبول التعددية والتأكيد على أساسيد ذلك من نصوص الكتاب والسنة، وأنه لا يمكن الوقوف سلبياً من التعددية باعتبارها أمراً محدثاً، وأن التعدد ليس بالضرورة تعدد تناقض بل قد يكون تخصصاً وتنوعاً، وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف ولفطرة الإنسان، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، الأمر الذي يستبعد معه أن تقوم قائمة لنظام سياسي اسلامي في العصر الحاضر، وهو ينكر على الناس اختلاف الرأي - وهو حق أزي - أو حق التجمع لبيان ما يرونه حقاً - وهو أمر رياضي. ولكن التعددية المحققة للتداول على السلطة تحقق دوام السلطة وفعاليتها بمقدار ما تعبر الجماعات السياسية عن هوية المحكومين ومصالحهم. وأن ضرورة التمييز بين الوسائل والمقاصد يجب ألا توقعنا في التوجس من استخدام المفاهيم الأجنبية.

وعلى إثر النقاش الذي دار في الندوة انطلاقاً من الورقتين السالفتين اتفق المتدون على: - الاعتراف بحقيقة التعددية في النظام السيامي الاسلامي .

- أن حدودها تكمن في القيم الأساسية والمقاصد الكلية للشريعة، أو ما يمكن تسميته بقواعد النظام العام .

- أن الوسائل الإجرائية من انتخابات وترشيح تسعها نصوص الشريعة ولا تمنع تطورها .

- أن الحركة الاسلامية تقبل مبدأ تداول السلطة .

- كما أكد المتدون على أن قضية التعددية ينبغي أن تظل مرتبطة بحقيقة القيم الأساسية. ولكن ما ينبغي للحركة الاسلامية أن تنزلق في ازدواجية القيم بدعوى التمييز بين مرحلة الدعوة ومرحلة التمكين بما يشكك في أصول وحدة القيم الأساسية الإسلامية.

- وأن فكرة التعددية باعتبارها فكرة حضارية من الأهمية بمكان بحيث يجب ألا تقف عند التعددية السياسية بل لا بد أن تحترم في كل المستويات الأخرى الحضارية والתרورية بما يؤكد قبول الآخر «وجوداً وفكراً».

- المرشد العام يؤكد على النظام البرلماني: في خضم الصراع الدامي الذي تعيشه مصر والجزائر، ويخشى أن يتطاول شره إلى بقية البلدان العربية التي تعيش في معظمها ظروفاً مشابهة من القهر، ارتفعت كثير من الأصوات تطالب بتمكين حركة الاخوان المسلمين من

الاعتراف القانوني^(١١١)، وإن كان الشك وارداً حول ما إذا كانت هذه المطالبة ذات دوافع مبدئية لا تشوبها شائبة من قصد استهداف «الجماعات الاسلامية» والانفراد بها. وإن كانت هذه المطالبة قد تبرر نفسها بمواقف الإخوان من قضية التعددية ورفضهم اعتماد وسائل القوة كأداة للوصول إلى السلطة وتأكيدهم على وسائل العمل السلمي الديمقراطي، كما صرح بذلك الشيخ مأمون الهضيبي الناطق الرسمي، أو المرشد العام نفسه الأستاذ محمد حامد أبو النصر في مناسبات كثيرة منها قوله: «إن تجربة الإخوان جعلتهم يشكون في نوايا أي حكم عسكري ويطالبون باستمرار بقيام النظام المدني البرلاني الذي يحمل معنى الشورى وتقدير إنسانية الشعوب ومطالبها، بشرط أن يحجى هذا النظام بطريقة مشروعة لا يكون فيها ضغط ولا تزوير^(١١٢)»، كما عبر عن قلقه من استمرار العنف والأساليب الإرهابية..

ب - تطور عام في الحركة الاسلامية للقبول بالديمقراطية

رغم ضخامة وعنف طبول الحرب والتعبئة الدولية ضد ما سمي بالأصولية أو الإسلام السياسي كخصم يحظى بدعم هائل يهودي وعربي وغربي لترشيحه على أنه الخطر البديل للشيعوية المنهارة^(١١٣)، على اختلاف في أهداف جهات الترشيح المتقدمة. ورغم كل الجهود المبذولة لربط الاسلام بالإرهاب والكرهية لخرجات الشعوب وللمدنية، والديمقراطية والغرب... فإن هناك اتجاهات لا تخطئه عين المراقب داخل التيار الاسلامي يستقطب اليوم القطاع الأوسع من التيار الاسلامي لا يني يبحث جاهداً عن فرص للعمل في أطر القانون ضمن مؤسسات المجتمع الرسمية كأحزاب وجمعيات ونقابات، تمارس أدوات العمل الديمقراطي من حوار وتفاوض وانتخابات، واحتكام لصناديق الاقتراع، واحترام حرية الرأي، والتداول على السلطة... وفي المناسبات التي توفرت فيها للتيار الاسلامي المشاركة في العمل السياسي مع تيارات أخرى برهن عن مستوى عال في احترام العملية الديمقراطية واعتدال في المطالب وحرص على التفاهم والمصالحة والتوفيق، وعدم احتكار الساحة. وأبرز الأمثلة في العالم الاسلامي الاخوان المسلمون في الأردن.

(١٠١) منهم سياسيون ومفكرون وصحفيون مثل سعد الدين ابراهيم وحازم صاغية... الخ. الحياة، ١٩٩٣/٤/٣.

(١٠٢) من استجواب نشرته مجلة المجتمع (الكويت) (٩ شباط/ فبراير ١٩٩٣).

(١٠٣) جون إسبوزيتو، «الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب»، «قراءات سياسية، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، وانظر الملحق المهم لجريدة لوس انجلز تايمز، وخاصة الكاتبة:

Robin Wright, «Islam, Democracy and the West», *Foreign Affairs* (1992).

وانظر أيضاً تصريحات زعماء الكيان الصهيوني حول ما يدعونه بالخطر الأصولي على العالم وقارن بينها وبين تصريحات عدد من المسؤولين الغربيين، فترى تشابهاً غريباً. انظر مقال: خالد الجروب في: الحياة. من ذلك أن هرتزوغ رئيس الكيان الصهيوني حذر من تنامي حماس، ومن الحركات الاسلامية وأنها لا تهدد الشرق الأوسط وحده وإنما تنتشر بسرعة في العالم. هذه الظاهرة التي تجاهلها الغرب تشكل الخطر الرئيسي الذي يواجهه العالم. انظر مجلة العالم، العدد ٣٩٠.

ج - الاخوان المسلمون في الأردن

وهم الذين لم يشهد تاريخهم تصادماً معتبراً مع المملكة الهاشمية الأردنية، وهم يعبرون عن أنفسهم اليوم من خلال وجودهم المعتبر في البرلمان، ومن خلال جبهة العمل الاسلامي التي شكلوها أخيراً مع عدد من المستقلين، وحظيت بالاعتراف القانوني الرسمي سنة ١٩٩٣. وما ورد في أهدافها كما وضحتها رئيسها د. إسحاق الفرحان «ترسيخ الوحدة الوطنية وترسيخ الشورى والديمقراطية والدفاع عن الحريات وسيادة القانون»^(١٠٤).

د - الحركة الاسلامية في اليمن

لقد عاصرت التجربة الإسلامية الديمقراطية في الأردن أخت لها في اليمن بدأت مثلها بمشاركة معتبرة في المؤسسة التشريعية والعمل الاجتماعي والاعلامي وانتهت بتشكيلها في شكل جبهة أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح، وهو اليوم ممباً لخوض الانتخابات التشريعية في طليعة الحركة السياسية اليمنية.

ولقد حقق هذا الحزب إنجازاً عظيماً من خلال تحالفه مع أقوى القبائل اليمنية، فأرسى القاعدة الصلبة أو العصبية الضرورية لقيام حكم اسلامي قوي في اليمن يجعل منه مركز جذب وانطلاق قوي للإسلام في المنطقة، وهو معروف باعتداله وحرصه على أمن البلد واستقراره.

هـ - الحركة الاسلامية في الكويت

أما الحركة الاسلامية الكويتية فلها مساهمة معتبرة، لا على صعيد العمل الاجتماعي والاعلامي فحسب وإنما على صعيد العمل السياسي كذلك، حيث بدأت بالمشاركة في العمل السياسي من خلال وجودها كتيار اسلامي في مجلس الأمة الكويتي، وعلى إثر حرب الخليج تشكلت في ثلاث هيئات: الاخوان، والسلفيون، والشيعية، خاضوا الانتخابات الأخيرة، وحققوا فوزاً معتبراً، وأصبحوا القوة الأساسية في البرلمان.

و - الحركة الاسلامية في لبنان

وفي لبنان حصد التيار الاسلامي ثمار صموده وجهاده في طرد الأساطيل الأجنبية ومنازلته البطولية للاحتلال الصهيوني، فعمل بتوفيق وسر كبيرين على جبهتي الجهاد القتالي، والجهاد السياسي في منابر البرلمان بعد أن حققت فصائله الشيعية والسنية انتصارات صارخة ضد البنية العشائرية والطائفية التقليدية، مما له دلالة واضحة - كما صرح الشيخ السيد حسين فضل الله أحد أبرز رموز الفكر الاسلامي المعاصر - على تجذّر الوعي الاسلامي في الواقع

(١٠٤) من ندوة صحفية عقدها الأمين العام للجبهة، اسحاق الفرحان في: اللواء (الأردن)،

١٩٩٣/٢/٢٤.

الشعبي اللبناني، فالدين صوّتوا للإسلاميين ليسوا هم المسلمين فحسب بل هناك فريق من غير المسلمين شاهدين للإسلاميين بجديتهم في قضايا الحرية والعدالة. ذلك أن تجربة الاسلاميين الذين انطلقوا في ثوراتهم ضد المحتل أو ضد الظالم في الداخل، ولم يكن لهم هدف سياسي معناه أنهم مجرد كتف للآخرين^(١٠٥)، وذلك كما حصل في معظم أنحاء العالم الاسلامي حيث يجاهد المسلمون ويحصد الآخرون الثمرة.

ز - الحركة الاسلامية في السودان

ويمكن أن يضاف إلى تجارب المشاركة للحركة الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي تجربة الحركة الاسلامية في السودان، ولعل تجربتها السياسية هي الأثرى بسبب ثقلها على أنحاء كثيرة من مناهج العمل، كان من بينها مشاركتها السياسية المعتبرة كحزب رسمي في البرلمان وفي السلطة، وانتهت التجربة الديمقراطية ضمن الدورة المعتادة في السودان في التداول بين حكم عسكري شمولي، وبين حكم ديمقراطي هش عاجز عن مواجهة المشاكل الكبرى التي كانت تمثل تحديات عظمى كالمسألة الأمنية والاقتصادية... فاختطوا لهم طريقاً ثالثاً.

ح - الحركة الاسلامية في المغرب الأقصى

وهي من أعرق الحركات الاسلامية في المنطقة سبقت ولادتها مثيلاتها، غير أن طبيعة النظام المغربي المتميزة بعلاقته الخصوصية بالدين من حيث تأكيدته المتواصل على مشروعيته الدينية والنسب الشريف للعائلة، فضلاً عن التمازج الكامل السياسي بالدين في الحركة الوطنية المغربية حتى كان على رأسها عالم مجتهد ومستنير، كما ربط بين السلفية والتحديث، وربط بين الكفاح الوطني وعودة الملك المنفي والاستقلال: كل ذلك جعل مهمة الحركة الاسلامية غاية في الدقة والتعقيد. لذلك لم يكن عجباً أن يتمكن ملك يحمل كل هذا الإرث مع التجربة والثقافة المتنوعة أن يهتمش إلى حد كبير ويشنت الحركة الاسلامية التي تنافسه، وربما حتى تنازعه في موضوع الشرعية الدينية. فنجح بيسر في كسر موجتها الأولى بزعامة أ. عبد الكريم مطيع مؤسس الشبيبة الاسلامية، التي تأثرت بعد الذي أصابها وأصابه، حتى إذا خرج من تحت الحطام والمحن والمكائد عدد من الفصائل المتنوعة في أطروحاتها ومناهج عملها، تنوعت مناهج التعامل معها بين القمع والتحجيم دون أن يبلغ طرفاً للعبة هذه المرة حدّ المواجهة العامة.

- ولعل أبرز الأطراف التي تحظى اليوم بجاذبية أكبر لدى الشباب ويتسلط عليها قدر أكبر من الضغط جماعة العدل والإحسان، ربما بسبب ما يتمتع به قائدها ومرشدها الشيخ عبد السلام ياسين من عمق روحي وسعة ثقافية وزعامة دينية تذكّر بنمط الزعامة التقليدية المغربية التي تجمع بين شرف النسب وشرف العلم وزعامة السياسة. ولقد حافظ طرفا

(١٠٥) راشد الغنوشي، في: فلسطين المسلمة (نيسان/ ابريل ١٩٩٣).

اللعب: الشريفان المغربيان على حدود اللعبة، فلا يرحانه، فلا اعتراف متبادل ولا حرب شاملة، وإنما مناوشات وتعايش حذر لا يسد بالكلية مجالات العمل والنمو أمام الداعية فيندفع إلى اليأس والمغامرة، ولا يفتحها فتختل موازين القوى. ومع ذلك فالداعي صابر محتسب مثابر على النمر ربما أكثر من أي طرف آخر. والراعي مطمئن في يقظة على مسكه بأزمة الأمور. فإلى متى يتواصل السير على هذا المسلك الدقيق؟ الملاحظ أن الشيخ عبد السلام ياسين من أغزر دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة إنتاجاً فكرياً، إن لم يكن أنشطهم، يكتب بأفصح عبارة عربية وفرنسية، مبيناً عن أدق مسالك الفكر وخلجات الروح وسنن التحول الاجتماعي والسياسي في بلده والعالم. . . منظرًا للمجتمع الإسلامي ونشأة الحركة الإسلامية، فهي ليست عنده ملجأ من الفقر واليأس «ولا يأتي الناس إلى الإسلام بوصفه حلاً بديلاً لمصائبهم الاجتماعية. إنهم يأتون إليه استجابة لنداء ينبع من أعماق الروح الإنسانية. ولست أعلم ما هي تلك المسألة التي جعلت الإنسان الغربي يفقد هذه الحاسة التي تسمح له بإدراك الأشياء الروحية فلا يبقى لديه سوى عناصر التحليل الاقتصادي السياسي الاجتماعي، أي ما يتعلق بالشؤون الدنيوية»^(١١٦).

إن موجة التدين المتصاعدة من المساجد - هي عند الشيخ عبد السلام - «تعبّر في نفس الوقت عن رفض الغرب ورفض الحاكم العلماني لأنه منهم بأنه يخدم الغرب»^(١١٧). وفي ما يتعلق بالاعتراف المتبادل مع السلطة يقول الشيخ عبد السلام: «إن اتصالات تمت مع جماعته من أجل الاعتراف الرسمي بها كحزب سياسي في مقابل تنازلات لم تقبل منها سوى العمل في ظل احترام القوانين الحالية. وما زال منااضلون يتمتعون بملذات الضيافة الملكية». فما هي هذه التنازلات التي طلبت من الشيخ عبد السلام أكثر من الالتزام بالعمل في إطار القانون؟ هل تراها تتعلق بإعطاء البيعة لأمير المؤمنين دون قيد ولا شرط؟ لم يذكر ذلك. ولما سئل الأخ المرشد كما يدعو مريدوه عن تطور الأوضاع في شمال إفريقيا أجاب: «فلنقل إن ماطلة الحكام الجزائريين وقصر نظر (البعض في) تونس كل ذلك يبين عن عجيء مستقبل لن يكون في صالح الديمقراطيين الزيفيين»^(١١٨).

ورغم أن أحداً، في ما بلغنا لم يتناول فكر المرشد بالنقد والتفنيد، سواء من خصومه العلمانيين أو النافسين عليه من اخوانه الإسلاميين رغم حضوره في الساحة المغربية، وغيابه للأسف خارجها، فإن الوسط الإسلامي، وحتى غير الإسلامي على احترام للشيخ عبد السلام وإن كان يأخذ عليه مناجه في التربية والتنظيم الذي يصفه الشيخ عبد السلام بالنبوي، فيشيعون حوله الوصف الصوفي من حيث سيطرة نمط علاقة الشيخ بالمريد على العلاقات التنظيمية داخل الجماعة وفي منهاج عملها. الأمر الذي حال - كما يذكرون - دون التوصل إلى أية صورة من صور توحيد التيار الإسلامي في المغرب، إذ لم يترك هذا التصور - إذا صح - سبيلاً غير الانضواء تحت لواء الشيخ. ومع ذلك يبقى أهل العدل والاحسان في ما يبدو مركز الثقل في التيار الإسلامي المغربي، حسب ما نقل لي بعض رموزه.

(١٠٦) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ٩١ - ٣٢٧.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٣٢٧.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٣٢٧.

- الجماعة الاسلامية، قام بناؤها في مخلفات الشيبة وبموادها، ولكن بمضامين في الفكر وأساليب في الحركة مبانة لها تماماً. إذ قد اختارت في وضوح وتصميم المنهج الاصلاحي والقبول بالشرعية والقناعة بما تتيحه من فرص، وإن كانت محدودة، والاستعداد لتحمل أعبائها وإن ثقلت، والمراعاة على الظفر بها وإن عزّ طلابها.

لقد رفض عبد الإله ابن كيران أمير الجماعة الاسلامية الايمان بوجود أسرار ورموز في التعاليم الواضحة الموجودة في القرآن والسنة. وفي ما يتعلق بالقضية المركزية ومشكلة المشاكل: العلاقة مع السلطة والموقف من سلطة «أمير المؤمنين» بحيث توقّف الشيخ عبد السلام ياسين تقدم الشيخ عبد الإله منظرًا ومبرراً الاعتراف «بالمليك» وليا لأمر المؤمنين، واعتبار ولايته شرعية تقتضي من المؤمنين بيعة. وفي اطارها يتم اصلاح ما هو فاسد وإتمام ما هو ناقص، بعيداً عن الصدام وتعريض مصير الدعوة والبلاد للمغامرات. وصمدت «الجماعة» أمام ما عرض لها من بلاء تقهّم هذه المخاضة والتجرؤ على ما سكت عنه الآخرون. ولا شك أن هذه الجرأة السياسية والفكرية ولثن جنبتها رياح السموم، التي تأتي عادة من قبل السلطة إذا ساورتها السرية في ولاء «الجماعات» وأعطتها فسحة من العمل معقولة، فمن المشكوك فيه أن يكون الغنم الحاصل مكافئاً للغرم المدفوع؛ ففي مجتمع باحث عن الطهر والمبدئية وسط مناخات من البؤس في أسفله وروائح الفساد والترّف في أعاليه، لا عجب أن يلاقي الخطاب المتعفف والمستعلي عن المجاملة والمساومة الناشد للمُثلّ المبشّر بالبديل الناصع، والمنذر للوالغين في الفساد، لا عجب أن تنفذ أصداؤه إلى سويداء القلوب أسرع من نظيره «الإصلاحي». لا عجب إذن أن يتحوّل تيار الصحوة في اتجاه الشيخ عبد السلام، فيكون حضوره في الجامعة وعلى صعيد الشباب عامة أقوى وأشدّ ثورية وأسرع إلى هيعة مع تجمعات العلمانية، الأمر الذي يرشحه أكثر فأكثر ليكون ضمير مجتمع، والشهيد عليه. ومع ذلك تحفظ «الجماعة» بقاعدة تبدو متساهكة حول خطاب معتدل ونهج اصلاحي وإعلام نشيط ومؤسسات شورية، فتبدو مهياة أكثر من غيرها للتفاعل مع قانون اللعبة مهما بلغ قلبه ومحدودية الفسحة التي يمنحها والتكاليف التي يفرضها، وقد تصل حد تعريض أصحابها للتهميش والدوران حول نفسها والمراوحة في المكان، فلا هي التحمت مع ضمير الشعب ومطالبه في التغيير، ولا هي قطفت من السلطة قطفاً تتبلغ به وتفيض منه على أتباعها بما يسد الرمق... ولا يستغرق الفصيلان على أهميتهما تيار الصحوة في المغرب، فهو متنوع وثرى، مغدق ثراء وعمق تراث التدين في المغرب وحضارته.

وهناك فصائل أخرى كثيرة بعضها قد لا يقل أهمية عن ذكر. غير أنها تؤثر العمل في صمت بعيداً عن الأضواء، ولكن فوق الأرض. كل ذلك يجعل أرض المغرب واعدة بمستقبل للإسلام عظيم، وما يبدو أن مستوى الاستجابة الرسمية للطلب الديني المتصاعد من أعماق الضمير المغربي المشبع بالتدين مهما طفا على السطح من تنن المدنية الزائفة، ما يبدو في مستوى احتواء التيار بمثل ما فعل مع التيارات العلمانية محدودة الانتشار، الأمر الذي يجعل مشروعاً لنا أن نتساءل عن امكانية التشكيك والظعن في الخلاصة التي انتهى إليها بورقات «فمن

الواضح أن مناضلي الإسلام السياسي هم الذين يتمتعون بإمكانية الفرصة الأكبر لخلافته»^(١٠٩).

أما في العالم الإسلامي غير العربي حيث وطأة النظام الدولي عامة أقل من الوطن العربي، وحيث يتيح الحاجز اللغوي للمسلمين الأعاجم إمكانات أكبر للعلمنة... وانتشاراً بطيئاً وصعباً لما يُسمى بالإسلام السياسي. ومع ذلك تمكن المسلمون في تركيا من التعبير عن أنفسهم من خلال حزب سياسي شارك في السلطة أكثر من مرة، وهو اليوم من بين الأحزاب الرئيسية في البرلمان التركي^(١١٠). وكذا ثبتت الحركة الإسلامية في باكستان على منهاجها السلمي الديمقراطي، وهي اليوم قوة منظمة معتبرة ممثلة في البرلمان.

وفي ماليزيا البلد ذي التركيبة الاجتماعية والثقافية والدينية المعقدة، ورغم أن المسلمين لا تكاد نسبتهم تتجاوز خمسة وخمسين بالمئة من جملة السكان، لم تتوقف العملية الديمقراطية والتداول على السلطة عبر الانتخاب والاحتكام إلى صناديق الاقتراع منذ أن حصلت البلاد على استقلالها عام ١٩٥٧. وعلى عكس بعض تجارب الانفتاح والتعددية السياسية في المنطقة العربية، لم يستبعد المسلمون في ماليزيا من العملية الديمقراطية والتنافس مع الأحزاب الوطنية الأخرى عبر صناديق الاقتراع، وإنما استمر الحزب الإسلامي - مثلاً - والذي تأسس عام ١٩٥٣ منافساً أساسياً لحزب «منظمة الاتحاد الوطني لشعب الملايو» (U.M.N.O) الذي تأسس - بدوره - عام ١٩٤٦ وظل ممثلاً للقاعدة الغالبة من المسلمين. ولم يكن موقع الحزب الإسلامي في العملية الديمقراطية عبر دوراتها الانتخابية المتتالية مجرد هامش لإضفاء «ديكور» ديمقراطي على النظام السياسي، بل شارك هذا الحزب في الائتلاف الحاكم أكثر من مرة كما حكم - منفرداً - بعض الولايات مثلما هو الحال الآن في ولاية كلالنتان (Kelantan) بشمال البلاد. ولم يكن المحدد في هذه التجربة شيئاً آخر غير أصوات الناخبين واختيارهم حين يعبرون عن أنفسهم عبر صناديق الاقتراع.

أما حركة الشباب الإسلامي^(١١١) فقد شهد العقد الأول من مسيرتها مواجهات حادة مع سلطات الحكم حيث سجن العديد من أعضائها ومؤيديها وعلى رأسهم أنور إبراهيم مؤسس الحركة ورئيسها وبالرغم من أنها لم تطرح نفسها كحزب سياسي بالمعنى التقليدي فإنها ذات أثر مقدر على مجمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في البلاد وقد تعزز نفوذها خلال عقد الثمانينات ومطالع التسعينيات في ظل أجواء المشاركة التي توافرت لها مع الحزب الوطني (UMNO) - الحزب الرئيسي في الائتلاف الحاكم - وخاصة بعد أن أصبح الأستاذ أنور إبراهيم - زعيمها التاريخي - وجهاً بارزاً في القيادة المركزية للحزب المذكور وعنصراً فاعلاً في تشكيلة الحكومة الفيدرالية.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٣٢٧.

(١١٠) محمد مصطفى الطحان، الحركة الإسلامية في تركيا (ألمانيا الغربية: [د.ن.], ١٩٨٤).

(١١١) التي تأسست عام ١٩٧٢.

هذا وليس أثر مشاركة الاسلاميين في ماليزيا بأشكالها ومستوياتها المختلفة أثراً سطحياً أو عابراً على بنية الحكم وتوجهاته وسياساته، بل إنه انعكس في عملية مثثة ومتدرجة لأسلمة الحياة العامة في جوانبها الثقافية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية، وهي عملية تجتد دعماً واضحاً وسنداً قوياً في القيادة الوطنية للبلاد ممثلة في د. محاذير محمد. ومما يزيد من قيمة عملية الأسلمة هذه ويعمق مغزاهما كونها تجتد طريقها في ظل نهضة اقتصادية وصناعية (وتكنولوجية) بوأت ماليزيا موقعاً متقدماً في مجموعة البلدان الناهضة في جنوب شرق آسيا أو ما اصطلح عليه بمجموعة النور السبعة في لغة المحللين الاقتصاديين.

وفي أكثر من مكان تسعى الجماعات الاسلامية إلى العمل في الأطر القانونية، ولكن السلطة كانت غالباً تجتد إلى العناد والرفض، فيكون الرد الاسلامي على عنف الدولة التحمل والصبر حتى تتغير الظروف. وذلك هو الغالب، أو تضيق الصدور فتندفع بعض الجماعات إلى إعلان الجهاد رداً على العنف يمثله، الأمر الذي يضع موضع شك ما تروج له بعض الجهات من أن التيار الاسلامي واحد، وأن العنف والعجز عن التعايش مع مخالفه طبيعة ثابتة متأصلة فيه!

٥ - تجارب للمشاركة قُمت

أ - الحركة الاسلامية في العراق

عرفت هذه الحركة بمختلف فصائلها السنّية والشيعية حضوراً معتبراً على ساحة العمل السياسي والاجتماعي قبل أن تجتاح المنطقة موجة القومية متأثرة بما ساد المرحلة من نمط الحزب الواحد في المانيا النازية والأنظمة الشيوعية. فما إن تمكنت الأحزاب القومية من السلطة بأساليب انقلابية، أو بالتصفيات الجسدية حتى ألغت الليبراليات المهترئة التي كانت سائدة في منطقة المشرق العربي. مرددة شعارات كبرى كتحرير فلسطين والتصدي للامبريالية وتحقيق الوحدة العربية والعدالة الاجتماعية وكان من أشد ضحايا القمع التيار الاسلامي. ومنه التيار الاسلامي في العراق. ونخص بالذكر الحزب الاسلامي، وهو أحد تيارات الاخوان المسلمين، سجل من خلال زعمائه الكبار وهم نخبة من العلماء على رأسهم العالم المصلح المرحوم الشيخ الصواف مؤسس الحزب، والأكاديمي المفكر الإسلامي د. عبد الكريم زيدان. ولقد شهد نشاط الحزب جهوداً على إثر صعود حزب البعث إلى السلطة. يبدو أن جانباً منه كان انسحاباً من الساحة تقديراً لموازين القوى، ولم يعرف له نشاط يذكر داخل القطر، وإن استمرت مساهمته الفكرية عبر مفكره وصحيفته. وكان آخر ما اطلعنا عليه برناجه السياسي ومنهاج عمله، وما لفت نظرنا في هذا البرنامج ايمانه الراسخ بحق الأمة في الشورى واختيار الحاكم، والرقابة عليه وتغييره عند الإخلال، وحقها في اختيار طريقة الحكم. وكذلك ايمانه بالتعددية في اطار احترام عقيدة الايمان، وإيمانه بالحوار طريقاً إلى الوفاق مع الأحزاب والتكتلات، وإيمانه بحق الشعب أن يحكم نفسه بشرع الله. ونرى أن

من مصلحة العراق أن تعمل كل الأجزاء على تطوير الممارسة الانتخابية حتى تكون عرفاً راسخاً يرفض العنف السياسي وعمليات الارهاب داخل العراق وخارجه. فترفض الاغتيال والتفجير والانتقام والثأر لأن كل عنف يؤدي إلى الرد بالمثل والدخول في متاهة لا تنتهي. إن مبادئ الحزب الاسلامي العراقي لا تقتضي العنف، وإذا لم يقم الحاكم بالحلولة بيننا وبين الأمة، فلا نتصور الحاجة إلى العنف، ولا يوجد في منهجنا أي تأصيل له وإنما نلجأ إلى الدعوة المباشرة للأفراد والجمهور وإلى التربية والعمل الإعلامي ما دامت الطرق سالكة نحو الحرية.

ويكاد يتفرد الحزب الاسلامي بالوضوح في موقفه من مسألة العنف، غير أنه يترك طريقه مفتوحاً إذا استبد الحاكم ومنع الحريات، إلا أنه من الناحية العملية يقرر أن الجهاد للعدو الخارجي والنهي عن المنكر لإصلاح الوضع الداخلي. ونقول ذلك دون وجل^(١١١). وهذا موقف أهل السنة المعروف لدى جمهورهم.

ب - التجربة السورية

تعتبر الحركة الاسلامية السورية من أنشط التيارات الاسلامية وأعرقها في المنطقة العربية... فكانت لها مثل الحركة الأم (الاخوان في مصر) مساهمة معتبرة في كثير من الأحداث الوطنية التي مرّت بها المنطقة مثل الجهاد ضد الكيان الصهيوني يوم ولادته. وخلال فترة قصيرة للتجربة الديمقراطية دخلت البرلمان وشاركت في الحكم وذلك قبل أن ينقلب العسكر بقيادة حزب البعث آذار/ مارس ١٩٦٣ على التجربة الليبرالية، فأمسك بالبلاد ولا يزال بقبضة شديدة فشلت معها كل المحاولات، ومنها محاولة الإخوان المسلمين في بداية الثمانينيات، الذين أصدروا وثيقة مهمة بعنوان بيان الثورة الاسلامية في سوريا ومنهاجها دمشق ١/١/١٤٠١هـ، ومما ورد فيها: «ومن الحقوق الأساسية للمواطنين تأليف الأحزاب السياسية إذا لم تخالف الأمة في عقيدتها، ولم ترتبط بدولة أجنبية ولائها». فليس للثورة الإسلامية أي تحفظ على أي حزب لأن الثورة تسقط مسوغات وجودها إذا كانت تخشى على الإسلام من منافسة الأحزاب الأخرى...»^(١١٢).

ج - الحركة الاسلامية في تونس

تعتبر من أحدث حركات البعث الاسلامي، أو ما يسمى بـ «الإسلام السياسي»، إثارة للجدل ولفناً للأنظار. ربما بسبب سرعة نموها نسبياً في بلد عرف عن حاكمه أنه أكثر من أي

(١١٢) البرنامج السياسي للحزب الاسلامي العراقي، ١٩٩٣.

(١١٣) حول أطوار الثورة الإسلامية في سوريا، انظر دراسة الحبيب الجنتحاني التي قدّمها إلى: ندوة

والصحة الإسلامية، تونس، ٢٩ - ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤.

حاكم عربي آخر من أنصار الحداثة، فأراد أن ينقذ تونس من رياح الشرق فكان رافضاً بشدة أن تندمج تونس في الكيان العربي أو الإسلامي. فلم يتردد في إضفاء الطابع العلماني على إطراره المرجعي، لأن هذا الرئيس كان معجباً بأوغست كونت ومنتشعباً بالثقافة الوضعية العلمانية التي كانت سائدة في الجمهورية الثالثة الفرنسية^(١١٤) فلم يكن يرى في الدين وكنل ما ورد من المشرق العربي عامة غير كونه عائقاً في طريق التقدم نحو المثل الأعلى للمدنية (الغرب، وفرنسا بشكل خاص)^(١١٥). ولقد مضت خطة تغريب تونس وسلخها عن محيطها وهويتها وتراثها في محاولة ربطها بالكيان الغربي، مضت قُدماً مستغلة إلى أقصى حد جهاز الدولة والنفوذ الواسع لزعامة وطنية وتاريخية كاريزماتية، وضعف الوعي والبنية لدى مؤسسات المجتمع التقليدي والقائمين عليه. ولقد حققت تلك الخطة بعد عقد ونصف من عملها مبلغاً من النجاح خيّل معه لأصحابها والمتابعين لمسيرتهم أن المعركة قد حسمت نهائياً، لصالح العلمانية. وربما تكون طرافة الحركة الإسلامية التي نشأت في مثل تلك الظروف المعادية عائدة إلى ما عرف عنها من تطور من مرحلة الفكر الإسلامي التقليدي أو المشرقي إلى ما يمكن وصفه بالتحديث الإسلامي^(١١٦).

وقد مرّت الحركة كمثيلاتها بمرحلة الحضانة أو اكتشاف الذات حيث تركز عملها على الجهد الفكري والتربية الروحية من أجل إعادة تشكيل الشخصية الإسلامية ولقد مضت هذه المرحلة بهدوء بعيداً عن الاصطدام مع الدولة طالما أن خطاب هؤلاء لا يتناول مباشرة سلوك الدولة السياسي والاجتماعي، لا سيما أن الحكومة كانت مشغولة بمعارضته يسارية نقابية تنازعتها سلطتها، وتفضح مسالكها، وتحرك الشارع وتضغط على مؤسسات العمل. أضف إلى ذلك أن الحكام من تونس إلى المغرب - كما كشفت دراسة بورغات بنجاح - مروراً بالجزائر، أخطأوا خلال فترة ما في تحديد طبيعة هذه المعارضة النابعة من المساجد عندما كانت تمثل مجرد رد فعل تجاه الإفراط في التحديث، فاعتبروا أنها مجرد آثار عالم مصيره الزوال أمام موجات الحداثة الصاعدة^(١١٧)، وليس أمر تأخر عملية القمع والتضييق عائداً إلى تواطؤ من طرف الحكومات مع الإسلاميين لمكافحة التيارات اليسارية التي كانت مستفحلة خلال

(١١٤) بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ١٥٧.

(١١٥) انتقد هذا الاتجاه عدد من كبار علماء الإسلام، منهم الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ أبو الحسن الندوي، ومفتي مصر السابق الشيخ علي الحفيف.

(١١٦) انظر على سبيل المثال: محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، ورقة قدّمت إلى: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ عبد اللطيف الهرماسي، «جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي»، الموقف، العدد ١ (تموز/ يوليو - آب/ اغسطس ١٩٩٢). وانظر دراسات عبد الباقي الزغل حول الموضوع نفسه؛ بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، وجون اسبوزيتو، «الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب».

(١١٧) بورغات، المصدر نفسه.

السبعينيات، كما يحاول أنصار التفسير التأمري للتاريخ أن يحولوه إلى مسلمة خلاصتها أن التيار الاسلامي هو مجرد صنعة أو مكيدة دبرتها الدول ضد اليسار، أو في الحد الأدنى غلطة ارتكبتها. ولو صح أنه بمثل هذه المكائد تصنع الظواهر الكبرى في التاريخ مثل ظاهرة الصحوة الاسلامية التي تحير القائمين على النظام الدولي المعاصر، فإنه ليس لدى المتحمسين لهذا التفسير من الشواهد الحقيقية على وجود هذه المؤامرة ما يبرر دعواهم^(١١٨).

ولم يتأخر عمل الدولة القومي بمجرد أن بدأت ملامح الخطاب الاسلامي المعارض وتأثيراته في الساحة وأحجامه تتجلى، لا سيما إثر انحيازه إلى صفوف العمال في معركتهم مع السلطة^(١١٩) وكذا الطلبة والتلاميذ خلال انتفاضتهم (كانون الثاني/يناير ١٩٨٠)، ورغم أن الحركة عدلت من وضعها لتنسجم مع التوجه السياسي الجديد. ولنا أن نقول التنفيس السياسي الذي أعلنته الدولة في نيسان/ابريل ١٩٨١ بالسماح بتكوين أحزاب سياسية، بإقدامها على التحوّل إلى حزب سياسي، عبر عن رغبته في العمل في إطار القانون والتزامه بكل مقتضيات العمل الديمقراطي من تداول على السلطة واعتراف بكل التشكيلات الحزبية الأخرى بما فيها العلمانية والشيوعية، والتنافس معها أمام صناديق الاقتراع. إلا أن ذلك لم يخفف من غلو حاكم البلاد، بل ربما زاده غيظاً وإصراراً على استخدام العصا، فبدأت مرحلة من المواجهة لا تزال متواصلة تخللتها فترات من الهدنة. والملفت للنظر أن صفوف القمع التي تعرّض لها التيار الاسلامي مثلاً بالجماعة الاسلامية، ثم الاتجاه الاسلامي، ثم النهضة وهو التيار الرئيسي، لم يدفعه إلى الراديكالية - رغم وجود ضغوط من داخله في هذا الاتجاه - كرد فعل ضد تواصل القمع، بل العكس هو الذي حصل، إذ بلورت المحن وأصلت خطاباً فكرياً وسياسياً اسلامياً يؤكد على ضرورة وأهمية الدخول بالإسلام إلى العصر وعالم الحداثة بما هي حرية مطلقة للعقل، وتأكيد على حقوق الإنسان وحرياته، وعلى النموذج

(١١٨) انظر على سبيل المثال: عليّة العلائي في أطروحته حول الاتجاه الاسلامي، كما عرضتها مجلة ريبالتي (تونس) (٩ آذار/مارس ١٩٩٣) كمثال على السهولة التي غدا يتّسم بها العقل العلماني في تعامله مع خصمه السياسي الاسلامي بما يشبه عملية التآكل لثقله وتبرير ارتكابه في أحضان العسكر يبيعهم خبرته وأدواته العلمية عساه يحقق بأداة الدولة القمعية ما عجز عنه في ساحة العمل السياسي والاجتماعي من تحقيق منافسة كفؤة مع الإسلاميين، وهكذا يغدو التاريخ مجرد حقل لمكائد وغلطات وصدف. فعندما يتجرّد العلم عن الأخلاق يصبح كل شيء ممكناً.

(١١٩) رغم أن وعي التيار الاسلامي بالمسألة الاجتماعية كان محدوداً عندما اندلعت أحداث كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ فلم تكن لها مشاركة فيها، إلا أن هول الصدمة أورد الفعل التلقائي على اليسار الذي كانت له صلة بالأحداث لم يدفعها إلى موقف الحياد أو مناصرة الحكم وإنما دفعها في الاتجاه الآخر إلى مغادرة مواقف التحفظ إزاء الحكم والعداء التلقائي تجاه اليسار، فأصدرت أول بيان سياسي لها أدانت فيه الحزب الحاكم وحملت مسؤولية الأحداث. وكان ذلك بداية التحوّل والدخول في المرحلة السياسية مناصرة للعمال والطلبة والتلاميذ، ومطالبة بالخرجات العامة، الأمر الذي عجل الصدام، ولأن وسائل الإعلام التونسية رفضت نشر البيان، فقد أرسل إلى الصحافة الخارجة في فرنسا والمشرق العربي فنشرته مجلة الأخبار الكويتية.

الديمقراطي في الحكم بما هو تعددية سياسية لا تستثني أي مكون من مكونات المجتمع، وتداول سلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع^(١٢١). . . وبما هي عدالة اجتماعية وانفتاح حضاري انساني.

ولقد فشلت قوى الحداثة المغشوشة المتحالفة مع العسكر - احتساء من المد الشعبي الاسلامي، ورغم تسخيرها لكل خبرتها في القمع والتشويه - أن تجعل من حركة النهضة في نظر الشعب والرأي العام الخارجي قوة ظلامية مخيفة بعد أن فشلت في منافستها في أوساط الشباب في الجامعة وأمام صناديق الاقتراع، حيث لا تحطىء عين متابع للحملة الانتخابية أو لدارس جاد أن الحركة الاسلامية لم تحصل فقط على حوالى ٢٠ بالمئة وهي النسبة التي أعلن عنها النظام الحاكم، وهي بذاتها كافية لتجعل منها زعيمة أحزاب المعارضة، وإنما المؤكد أنها حصلت على أغلبية كبيرة ستكشف عنها الوثائق في المستقبل. . . الأمر الذي يبدو معه واضحاً أن انتخابات ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ في الجزائر، تماماً مثل انتخابات نيسان/ ابريل في السنة التي سبقتها في تونس.

كما أكدت أنه سيكون من الصعب - إن لم يكن مستحيلًا - أن يحاول نظام لحكم مواجهة تيار الإسلام السياسي بطريقة قانونية وأنه من الضروري اللجوء - إلا في حالة قبول مبدأ تداول السلطة - إلى أساليب أخرى بدلاً من الانفتاح الديمقراطي الذي سبق تبنيه سياسة للدولة، «ومن المؤسف حقاً أن التحليلات التي قدمتها معظم وسائل الاعلام العربية والغربية اكتفت بإعادة صياغة بيانات وزير الداخلية فتحدّثت عن مؤامرة الهيمنة، ولكن مصداقية نظرية المؤامرة المسلحة التي يديرها الإسلام السياسي لا تكفي لإضفاء طابع الشرعية على العنف الذي يمارسه نظام الحكم مع خصمه السياسي، خاصة إذا أخذنا في عين الاعتبار أن النظام هو الذي بادر - دون أدنى شك - إلى استخدام العنف السياسي كإجراء وقائي من نتائج الانتخابات»^(١٢٢).

وهكذا بدل أن يقود الفوز أصحابه إلى سدّة الحكم، قادهم في كل من القطرين

(١٢٠) انظر على سبيل المثال: البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١ (تونس)، وميثاق حزب النهضة، ١٩٨٨.

(١٢١) بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ٣٥ و٤١.

وأورد الطحان مقتطفات من تصريح لرئيس حركة النهضة، نقلاً عن: الحياة، ١٥/١٢/١٩٩١. «النهضة مشروع فكري سياسي اسلامي نادى ويناى بالحوار والشورى والحق المقدس للناس جميعاً في حرية الاعتقاد والتعبير وتكوين الأحزاب والجمعيات والتناوب على السلطة وتحكيم الارادة الشعبية عبر صناديق الاقتراع، وكل ما نسب للنهضة مما يخالف هذا النهج هتان أو سلوك فردي منعزل ليس منها وليست منه، عشر سنين ونحن ندق أبواب القانون وهم يصدونهم ويقمعوننا من أجل أن يصلوا في النهاية إلى اتهامنا بالعنف مروراً لاستئصالنا فبسبب عجزهم عن مناقشتنا فلأنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيّقوا علينا الخناق وشنّوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق». انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الاسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الاسلامي، ١٩٩١).

الجارين إلى السجون والمنافي وحماسات التعذيب وإزهاق الأرواح والتشريد والتنكيل^(١٢٢) والتضحية بالديمقراطية خشية عليها من الاسلاميين!! ولكن مظلمة الجزائر وفضيحة العلمانية فيها كانت في وضوحها وبشاعتها من غير نظير.

ولقد أخذت القناعة تتسع في وسط النخبة العلمانية الديمقراطية في تونس أن التخويف من الخطر الأصولي لم يكن غير حيلة اتخذتها سلطات القمع للإجهاز على المطلب الديمقراطي جملة^(١٢٣) وابتزاز المعونات الغربية وكسب عطف الغرب تماماً مثلما تفعل اسرائيل محافظة على حظوتها.

د - الحركة الاسلامية في الجزائر

رغم أن السياق التطوري للحركة الاسلامية كان وقعه انفجارياً ظرفياً على الرأي العام في الوطن العربي وخارجه، بل حتى النخبة العلمانية في السلطة أو المعارضة، إلا أن فوز الاسلاميين ممثلين في الجبهة الاسلامية بزعامة د. عباس مدني ونائبه الشيخ علي بالحاج بالأغلبية الساحقة في الانتخابات البلدية حزيان/ يونيو ١٩٩٠، ثم التشريعية كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، وكأنهم انتقلوا من تحت الأرض دفعة واحدة إلى السماء، لم يكن مفاجئاً للعارفين بأوضاع الجزائر وتاريخها وآليات حركية شعبها العظيم. والعجيب في الأمر أن هول الصدمة استمر مع النخب العلمانية داخل الجزائر وخارجها خلال أكثر من سنة فصلت بين الانتخابات البلدية والتشريعية، فظلوا يمتنون النفس بأن المصادفة أو المؤامرة لن تتكرر، حتى إذا حلت الكارثة وفاز الاسلاميون، أفصح عالم الحداثة المزيفة داخل الجزائر وخارجها عن وجهه الانتهازي وهشاشته المبديئة، وتهاطلت استغاثات القوى «الديمقراطية» في الداخل والخارج تستصرخ الدبابات لإنقاذ تراث الحداثة الذي دخل علمنا على ظهر دبابة، واستمر بعد أكثر من قرن ونصف في حمايتها. فما أن ترك نفسه مع خصمه الاسلامي (الحداثة الحقيقية الأصلية) حتى انكشفت عوراته وانفضحت قزامته وانتهازية شعاراته، فاستصرخ العسكر يستظل بظلمهم، حتى إذا سارت الدبابات تسحق صناديق الاقتراع سحقاً تنفسوا الصعداء وانتشوا طرباً.

قصة الإسلام في الجزائر لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها في مرورها بمرحلة الحضارة العقائدية والتربوية، غير أنها طالت في الجزائر بسبب الطبيعة العسكرية الشمولية الحاكمة الوارثة لأعجاد الثورة العظيمة لنظام الحكم - وما قامت به ثورة النفط من تسكين وتخدير للأوجاع وتغطية على تحديث مغشوش، وتنمية مشلولة، ونخبة فاسدة - فلم يكن أمام المجتمع الجزائري إلا التوجه إلى الاسلام يدافع به عن كيانه ويبحث فيه عن الأمل والدفء

(١٢٢) انظر دراسة: مختار بدري، ماذا يجري في تونس؟ (لندن؛ الكويت: المركز العالمي للكتاب

الاسلامي، ١٩٩٢).

(١٢٣) انظر العريضة التي وقّع عليها مثنان من رموز النخبة الفكرية والسياسية في تونس،

١٩٩٣/٤/٩.

والرحمة، فامتلات المساجد واتصلت دعوة التجديد الإسلامي وتغلّدت بأجماد الثورة، التي غدت أساساً لتعليم قد تعرب فساهم بدوره في وصل ما قطعه المستعمر، وتعزز تيار الثقافة الإسلامية والتجديد بانفتاح الجزائر - خلافاً لتونس - على رجال وتيارات التجديد في المشرق خلال المؤتمرات التي استمر انعقادها دورياً في الجزائر واستقطب لها الشباب وبشها على الهواء، فتفاعلت رواسب الإسلام الذي حفظ الكيان الجزائري ودافع عنه مع إرث العنقوان الوطني والقطيعة مع الغرب وبغضه والاستعلاء عنه، وكان ذلك جزءاً من ايدولوجيا الاستقلال وأساس التعليم (خاصة في عهد بومدين)، تفاعل ذلك الوافد الإسلامي المشرقي وجهد الدولة في التعريب وبناء المساجد مع خيبة الأمل الواسعة التي صنعها تحديث مغشوش يعتمد شعارات الحرية ويمارس القمع ويتغنى بالعدالة ويمارس الفساد والاثراء السريع، ويعلن الاسلام والعروبة وهو يعيش التغرب والانحراف، بل حتى التمكين للشيوعية والإلحاد والميوعة. لقد تراكت أسباب الغضب والانفجار، وكان للإسلام المشتغل بالتربية العقائدية والسياسية والتنظيمية من خلال المساجد، ومن خلال جملة من التنظيمات خرجت إلى السطح أن هدت انتفاضة ٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ جهاز الدولة القمعي، وسرعان ما التقط الطرف الإسلامي الأقل اهتماماً بالتنظيم على النمط التقليدي المتعارف عليه في المشرق، والأشد رهاقة في حسه الجماهيري، أعني د. عباس مدني وعلي بالحاج التقط المبادرة، وسرعان ما كسبا المد الجماهيري الهادر غضباً دوغماً أهداف سياسية واضحة، سرعان ما كسبوه بشعارات الإسلام التي التحم فيها لأول مرة بعد الثورة بشكل واضح، الدينبي مع السياسي، مثل تطبيق الشريعة وتنظيم انتخابات حرة، ولم يستطع الحوار بين التيارات الإسلامية المنظمة التي عرفت في ما بعد بـ حركة المجتمع الإسلامي بقيادة الشيخ محفوظ، وحركة النهضة الإسلامية بزعامة الشيخ جاب الله، وبين الشيخ عباس مدني وأصحابه الذين شكلوا حزبهم ليس في الخلايا عبر السنين وإنما من الجماهير الواسعة التي تبوأوا قيادتها يوم ٥ تشرين الأول/ اكتوبر، لم يمض بعيداً بسبب اختلاف آليات التنظيمات التي تغلب عليها النخبوية وآليات التنظيمات الجماهيرية، فمضى الشيخ عباس يوالي المبادرة بعد المبادرة منذ اعلانه عن تشكيل الجبهة بعد أشهر قليلة من اندلاع انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر التي مثلت نهاية عهد^(١٢٤) إلى قيادته للمسيرة المليونية التي مثلت البداية الحاسمة لتحول القوى الشعبية لصالح الإسلاميين (٨ شباط/ فبراير ١٩٨٩). لقد كان ذلك بداية عهد جديد للجزائر، وبداية مسار من النجاحات للجبهة ومصادمات دامية مع السلطة، ومشاكل مع التيارات الإسلامية الأخرى التي ستتجه نسبياً إلى هامش التيار الإسلامي فضلاً عن التيارات العلمانية المتطرفة.

أما جبهة التحرير الوطني فقد شهدت انبهاراً مريعاً لا يخفف من وقعه غير ما اتسمت به قيادتها من موقف مبدئي ديمقراطي يليق بتاريخها الجهادي المشرق ويحفظه، خلافاً لحزب الدستور الذي ظل يهرول في ركاب كل سلطة ويقتات منها مدنساً تاريخه. لقد عاد الجيش الذي خرج لفترة وجيزة من مقاعد السلطة السياسية، عاد في قوة يسك بزمام السلطة، يحفظ

(١٢٤) بورغات، الاسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ٧٣.

مصالح تراكمت خلال ثلث قرن من إدارة الدولة، لا سيما وليس في خطاب الاسلاميين ما يطمئن، بل فيه ما يهّد ويتوعد بالحساب.

لقد قدمت استغاثات النخبة العلمانية التي قزّمتها المد الاسلامي للجيش المتحفّز مبررات تدخله لا سيما بعد النداءات التي صدرت عن المسيرة التي اندلعت عقب فوز الجبهة الاسلامية، وعززتها نداءات الأجوار وسائر الأنظمة العربية المرتعبة من الزلزال الجزائري أن يأتي عليها، ولا يستبعد أن تكون نداءات مماثلة وأقوى قد صدرت من الدول الغربية^(١٢٥)، فجاءت التبريرات وتهاطلت القروض والإعانات العملاقة على حكم العساكر من طرف جهات تتسبب للديمقراطية وأخرى للإسلام.. ولم يشفع للجبهة دعوة قائدتها الشاب الحشاني الذي خلف قيادة مدني وبالحاج المعتقلة، دعوته للهدوء، بل ربما مثل إغراء للإمعان في الانقلاب على الديمقراطية، مثلما لم يشفع للشيخ عباس دعوته الجماهير، التي شلّ إضرابها العام الحياة أو كاد، وكادت الجبهة أن تتسلم السلطة في الشارع، لم تشفع له دعوته الجماهير إلى فك الإضراب، بل ربما أغرى ذلك العسكر بتحركهم ليحلوا محل جيش عباسي المنسحب، ثم يودعونه وأصحابه السجون والمعتقلات الصحراوية^(١٢٦). غير أن المد العام الذي تمكّن خطاب إسلامي جماهيري، هو ابداع أو إضافة إسلامية جزائرية قام بها الإسلام الجزائري على يد الثنائي - مدني وبالحاج - خطاب أثبت أن للسنة أيضاً «خميني». في قدرته التحريضية الشعبية النادرة. إنه التحام عجيب مبدع أو تأليف بين دين مجاهد وتراث ثائر لشعب عظيم، وأوضاع مأساوية متفجرة لمجتمع مبهض الأشواق، عظيم الفخر والعزة والأصالة، وما كان للبركان الذي فجّره مدني وبالحاج أن توقفه الدبابية، فسرعان ما مدّ الاسلاميون يدهم إلى تراث آبائهم المجيد، وبعضه تواصل ولم ينقطع مع الشهيد بويعل ومساهمات الشباب الجزائري المعتبرة وما حصلوا عليه من خبرة خلال مشاركتهم في الثورة الأفغانية، تفاعل كل ذلك ليصنع كل ما يمكن أن يشكل بعثاً جديداً للثورة الجزائرية^(١٢٧) من أجل تحقيق هدف واضح هو الدولة الاسلامية. وقد تُعزز هذا المطلب بشهادة غير مطعون فيها - الفوز في الانتخابات - فاجتمع الحق الشرعي مع الحق القانوني^(١٢٨). ورغم أن النخبة العلمانية في الجزائر بلغ بها التطرف والياس حد التظاهر ورفع شعارات معادية للعروبة والإسلام في الجزائر^(١٢٩) لتضيف إلى انقلابها الأول على الديمقراطية والحكم الاسلامي انقلاباً

(١٢٥) تساءلت جريدة لوموند دبلوماسيك، ١٩٩٢/١/١، هل ينقذ الجيش الديمقراطية في الجزائر؟ وكذا أكد السياسي ميشيل حويار مطمئناً قومه أن الجيش الجزائري لم يقل كلمته بعد.

(١٢٦) انظر: محمد سرور زين العابدين، «رسالة إلى الجندي الجزائري»، مجلة السنة، العدد ٢٣ (ذو الحجة ١٤١٣).

(١٢٧) انظر: روبرت فيسك في *الثورة الأسبوعي* لصحيفة الأندباندنت، ١٩٩٢/٨/١٥.

(١٢٨) «حوار مع رابع كبير»، *الثورة الإسلامية* (نيسان / ابريل ١٩٩٣).

(١٢٩) الشيخ عبد الحميد في *الثورة الإسلامية* مؤسس جمعية العلماء ذات الأثر الأعظم في صياغة شخصية الجزائر العربية المسلمة، حتى غدت قصيدته المشهورة على كل لسان جزائري ومطلعيها: شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب.

ثانياً ضد هوية الجزائر وشخصيتها العربية والاسلامية التي ضحى من أجل استعادتها مليوناً جزائري، وأحسن صياغتها وتثبيتها الشيخ ابن باديس. وهكذا يعري الكفاح الاسلامي حقيقة النخبة العلمانية في المغرب العربي من كل ثوب تلبست به وازينت، لتواصل مهمة الثأر من الإسلام وأمته، وهي المهمة التي استخلفها المستعمر عليها. مقابل ذلك يرتبط الإسلام - رغم كل ما قيل - بالتراث القيمي الإنساني في التحرر والعدالة والتعددية وحقوق الانسان، مبرهنًا أنه مدخلنا الوحيد إلى عالم الحداثة الحقيقية والعزة، ومقابل الاستناد المتزايد للإسلام وتفاعله مع أوسع قطاعات الجماهير وأشواقها وارتباط آمالها به. ترمي الأقلية العلمانية بشكل متفاقم في أحضان الدولة الأوتوقراطية البوليسية العسكرية التي توشك أن تصيح مصدر شرعيتها الوحيد للحكم، وتلقى الدعم الخارجي في حربها ضد العروبة والإسلام في لقاء صميم مع الاستراتيجية اليهودية التي لا تكاد تميز بين خطاب رموزها وبين خطاب الأقليات العلمانية^(١٣٠).

ولم يخرج النصر الباهر الذي حققه الاسلاميون في الجزائر الزعيم الشاب الذي خلف عباس مدني عن حالة الهدوء والاتزان فصرح حشاني عقب الإعلان عن نتائج الانتخابات «أن المشروع الاسلامي هو مشروع الخير والرحمة لجميع الجزائريين، وأن الجبهة على استعداد للتعاون مع رئيس الجمهورية إذا سمع للبلدان المنتخب أن يمارس أعماله، وأنه لا صحة لما يشاع في الداخل والخارج من أن جبهة الإنقاذ ستمنع التعددية.. مؤكداً على احترام الدستور والعمل في اطار القانون». ورغم أن هناك تصريحات أخرى لا تحمل هذا القدر من الاعتدال والتطمين، بل قد تكون مخيفة مستفزة، إلا أن الثابت في الخطاب الإسلامي أنه في علاقة جدلية مع محيطه، وكلما كان هذا الأخير مفتوحاً مطمئناً اتجه إلى الاعتدال وقبول التعايش مع الآخرين، وأبدى ساحة أكبر وتمسكاً بأصول العمل الديمقراطي، غير أنه إذا صودرت حقوقهم واستخدم العنف سبيلاً للتعامل معهم، يذكرون جميعاً أن الله قد سن لهم الجهاد دفاعاً عن أنفسهم ودينهم، فيسلك البعض هذا الطريق، ويلوذ البعض الآخر بالصبر والمصابرة - وهو سلوك القطاع الأوسع من التيار الاسلامي - ولا يزال المسلكان داخل التيار الاسلامي في حوار ساخن قد يصل إلى ما هو أبعد من ذلك، ولكل منهما سنده من النصوص وتجربة التاريخ وشواهد الواقع. وقد يخيل لبعض الحكام الذين اختاروا الحل الأمني في التعامل مع الحركة الاسلامية أنهم قد حققوا نجاحاً باهراً في القضاء على خصومهم الاسلاميين، أغراهم ذلك بالتبشير بهذا الحل والعمل على تصديره ناصبين، وهم ما أدركوا أن ما يلوح من هدوء ليس ثمرة حزمهم الأمني وإنما هو ثمرة تعقل الحركة الإسلامية ورفضها منافستهم في رد العنف بمثله^(١٣١).

المهم أن الجزائر اليوم تدفع من أرواح أبنائها، سواء أولئك الجنود في السلطة أو الشباب الإسلامي، ومن أمن شعبها واقتصادياتها وسمعته ثمناً باهظاً، هو نتيجة مباشرة

(١٣٠) راشد الغنوشي، «الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي»، الفجر، ١٧/٤/١٩٩٣.

(١٣١) ذكر لي الزعيم التونسي الدبلوماسي الصليح محمد المصمودي في حديث معه: «أن ما تتمتع به تونس حالياً من هدوء لا يعود، حسب رأيه، إلى عدالة النظام أو حزمه الأمني، وإنما إلى تعقل الاسلاميين ورفضهم الاستدراج إلى العنف».

للاستعاضة عن صناديق الاقتراع بصناديق الذخيرة، وإيثار مصلحة الأقلية العلمانية المعزولة عن مصلحة الجماهير الواسعة. ولعل أحداً لم ينس الدور الفعال الذي قام به خطاب الثنائي مدني وبالخاج طوال سنتين في تأطير ملايين من الشباب المهتمس في إطار العملية الديمقراطية السلمية وإعطائهم أملاً في المستقبل، دون أن تراق قطرة دم واحدة. فكم خسر المجتمع الجزائري والمسار الديمقراطي في المنطقة كلها، وكم خسرت الديمقراطية، وكم خسر العالم بالإذن للدبابات أن تنزل الشارع دائسة على إرادة الشعب وآماله من خلال سحقها صناديق الاقتراع، فاتحة الأبواب أمام أنعس الاحتمالات، بما فيها الحرب الأهلية والصوملة؟ واضحة حكّام الجزائر الحقيقيين في السجون والمعتقلات الصحراوية، وكان حرياً لقوى الأمن والجيش أن تتأمر بأوامرهم، ولكن يبدو أننا لا نزال في حاجة إلى جهاد أعظم على صعيد الفكر والعمل لتعميق قيم الحرية واحترام إرادة الإنسان فرداً أو جماعة، أي تعميق الحس المدني وإيجاد إجماع أوسع حول أرضية فكرية سياسية حضارية أرحب وأوضح وأعمق تقدر معها أمتنا، مقاومة ضغوط الخارج وإغراءاته ونصائحه.

وقريب مما حدث في الجزائر عرفته طاجيكستان، إحدى الجمهوريات الاسلامية في امبراطورية الشيوعية الهالكة، وخلافاً لبقية الجمهوريات غير الاسلامية، حيث وضع الغرب كل ثقله لإقصاء الشيوعيين وحلول الديمقراطيين محلهم، دعم الغرب بكل قوة عودة الشيوعيين ومنع الإسلام من أن يستعيد سلطانه المغتصب، ولم تشد لفترة غير طاجيكستان حيث أمكن لتحالف ديمقراطي اسلامي أن يفوز في الانتخابات وأن يهب في انتفاضة لطرده الشيوعيين، غير أن الذي حدث هو استفار عام في المنطقة والعالم فتدخلت روسيا والأنظمة الشيوعية المجاورة للإطاحة بالحكم المنتخب وتنصيب الشيوعيين مجدداً، مرتكبين مجازر وحشية ألجأت ما يزيد على نصف مليون إلى مغادرة البلاد في ظروف غاية في القسوة، كل ذلك لمنع حزب النهضة الاسلامي أن يكون مجرد شريك في الحكم، وذلك بمباركة دولية غير غائبة، يدفع البلد إلى أتون حرب أهلية.

٦ - موقف الجماعات الاسلامية الجهادية، ولا سيما في مصر

وهي جماعات يشتد تباينها عن الإخوان المسلمين في المنهج والتصوير والأنموذج، كما يشتد نقدها للإخوان، ويتعاطم تأثيرها في الشارع المصري نتيجة الأزمة السياسية والاقتصادية التي تعيشها مصر، المتمثلة في انغلاق الأفاق السياسية، وسيادة النفاق والرشوة والفساد وحتى العمالة في الطبقة القيادية ومن لفّ لفّها، تاركة الشعب يُطحن تحت وطأة الأزمة، الأمر الذي يهيء لخطاب التدين الراديكالي آذاناً صاغية بتشخيصه الديني الواضح المبسط الجريء للوضع السياسي المتعفن. ورد في منشور للجهاد ما يلي «جال مصر يتلخص في أربع عبارات: حكومة كافرة، وطائفة مرتدة تساندها، وشعب تائه، وشباب حائرة، ثم يدلل على كل وصف بأدلة تحمل قدراً لا بأس به من قوة الاقتناع لدى الوسط الاسلامي، فالدولة كافرة لعدم حكمها بشرع الله واستبدالها له بقوانين مختلطة ملفقة، واستحلال المحرمات وتحريم الحلال، حتى أصبحت الدولة قوادة تحمي البغاء العلني، وتبيح الزنا بالتراضي، وتعترف بإسرائيل وتمنع

الجهاد لتحرير فلسطين، مسقطه فريضة الجهاد، مع أن فتوى سابقة للأزهر تؤكد على تكفير كل من يتعامل مع اليهود أو يبيع أرضه لهم. وكذا تبيح الدولة إدخال الكفار إلى بلاد الإسلام وتمكينهم من قواعد عسكرية. والدستور نفسه لا يعتبر جريمة إلا ما نص عليه القانون الوضعي. فأين مكان النص المنزل؟ وتعزز النشرة دعواها بأن القضاء المصري في قضية الجهاد الشهيرة اعترف سنة ١٩٨١ بأن القانون والدستور يخالفان الشريعة. وتختتم الورقة استدلالها بفتوى للشيخ أحمد شاكر وذلك بقوله أن «الامر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس هي كفر بواح ولا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينسب للإسلام كائناً من كان في العمل بها أو الخضوع لها أو اقرارها وليحذر كل امرئ على نفسه»، ومن دلائلهم أن الديمقراطية كفر وهم يدعون أن حكمهم ديمقراطي، لأن الإسلام يجعل التشريع لله والديمقراطية تجعل التشريع للشعب.

هذا عن السلطة أما عن أنصارها فمرتدون، قال تعالى ﴿إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين﴾^(١٣٢)، فالطائفة المعينة لهم تأخذ حكمهم ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [سورة المائدة: ٥١]، والولاية هي النصرة، فكل من نصر الحاكم بالقول أو بالفعل يلزمه هذا الحكم^(١٣٣). ولقد أفتى نحواً من ذلك بشيء من التفصيل المرحوم الشيخ محمد الصالح النيفر في شأن الأحزاب التي توالي حكاماً يعطلون الشريعة أو يهزؤون بأحكامها ويطاردون دعائها. من مثل الدعوة لتحتدي شريعة الصيام والسخرية من الصائمين أو من أية شريعة إسلامية، فقال رحمه الله «من فعل ذلك مكراً أو طمعاً في حظونهم وهو يعلم أنهم على باطل فهو فاسق، ومن فعل ذلك معتقداً أنهم على الحق فهو كافر، مرتد»^(١٣٤).

وتواصل النشرة تشخيصها، فترى في عامة الناس شعباً تائهاً، اختلط فيه الفاسق بالكافر والمسلم، فمن أظهر منهم علامات الإسلام كالشهادتين والصلاة والزكاة كان مسلماً، ومن أظهر كفراً نظراً في أمره هل هو معذور بجهل أو إكراه أم لا؟ ونحن لا نتبع أفراد المجتمع إلا من دعت الحاجة إلى معرفة حاله كأن يكون من أعوان الطاغوت وجنوده، أو داعياً إلى ضلاله. وعامة الناس دواؤهم الحكومة الإسلامية.

وإن قولنا شباب مسلم حائر، نقصد به الشباب الذي تنازعتهم الطرق، وأكثرهم لا يعلمون أولويات التوحيد ولا أبعديات الفقه، ومن علم وقف محتاراً أمام ضخامة قضية التوحيد وضراوة الباطل، فتارة يقدم وتارة يجفل، وتارة يتخذ مسالك يتهرب بها... فهو منقسم الشخصية.

ثم يتدرج المنشور بعد تثبيت تشخيصه الواقعي إلى تحديد سبيل تغييره وهو المواجهة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ [سورة الأنفال: ٦٠].

(١٣٢) القرآن الكريم، «سورة القصص»، الآية ٨.

(١٣٣) «تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنة ربانية لا تبدل»، (سلسلة نشرات المجاهدين في مصر؛

نشرة رقم ١).

(١٣٤) من فتوى وزعها الشيخ محمد الصالح النيفر في تونس سنة ١٩٧٩.

إن دين الله هو التوحيد، والجهاد هو سبيل تحقيقه، وأقل الجهاد الامتناع عن معاونة هؤلاء الحكام الكافرين، والابتغال إلى الله بزوالهم وإعانة المجاهدين على ذلك بكل سبيل.

ويتعرض المنشور على قصره للإخوان المسلمين بالنقد اللاذع بدءاً بالمرشد المؤسس الشيخ حسن البنا إلى الشيخ عمر التلمساني، إلى المرشد الحالي الذي نسب إليه قوله «نريدها ديمقراطية كاملة وشاملة للجميع»^(١٣٦)، كما أخذ عليهم زعمهم جدوى العمل لتغيير هذا الواقع بالديمقراطية والعمل داخل البرلمان^(١٣٧).

وتساوق مع هذا التوجه مقالة د. عبد الحميد مطلوب رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الأزهر «لا يوجد في الإسلام أحزاب، فالأصل أن المسلمين وحدة واحدة كما قال الله تعالى ﴿وأن هذه أمتم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ [سورة الأنبياء: ٩٢]. إن الأحزاب لم تظهر في التاريخ الإسلامي إلا نتيجة للحروب والفتن والابتعاد عن شرع الله، وأن الأندلس لم تضع من المسلمين إلا بعد أن تفرقوا»^(١٣٨).

أما عمر عبد الرحمن مرشد جماعات الجهاد (الجماعة الإسلامية) فلا يرى تعدد الأحزاب حتى في الإطار الإسلامي جائزاً لأنه ليس هناك غير حزبين حزب الله وحزب الشيطان^(١٣٩). وعلى إثر الحدث الفظيع، حدث تفجير مركز التجارة الدولي بنيويورك والذي وجهت فيه التهمة إلى عدد من الشباب الإسلامي المشتبه في ارتيادهم مسجداً في نيوجرسي يخطب فيه د. عمر عبد الرحمن التجهت الأضواء نحو الشيخ، والتقى به مراسل لـ نيوزويك، وأجرى معه حواراً، نورد منه حديثاً متعلقاً بالديمقراطية في الإسلام، جواباً عن السؤال: كيف يجب أن يكون موقف الغرب من الحركة الإسلامية، هل يخاف الغرب من الإسلام؟ قال: «إذا كان الغرب جدياً في رفع شعارات حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية، فعليه ألا يخاف من الإسلام بل يجب أن يجبه لأن الإسلام رَسَخ مبادئ الحرية والديمقراطية منذ أربعة عشر قرناً، فلماذا يعادي الإسلام؟». «لماذا يضرب الغرب الحركات الإسلامية بالجزائر وتونس ومصر؟ إن الغرب يبذل جهده لتدمير المسلمين في كل العالم»^(١٤٠).

وقد يكون الشيخ استعمل مصطلح الديمقراطية على خلاف عادة جماعات الجهاد التي تراها كفرةً ربما في معرض الجدل والمحااجة وتوضيح معاني الإسلام لمن يجهلها فيقربها إليه باستخدام ما هو مألوف لديه من العبارات، ولا يكون المقصود عندئذ بالديمقراطية ما هو متداول في الغرب، وإنما بعض معناها مما يتفق المسلمون عليه كالعدل والحرية والمساواة، ومنع الجور، وقيام السلطة على أساس التراضي والإجماع، وليس على أساس الفردية والإكراه حفاظاً على وحدة الجماعة، بدل تأصيل وإثارة الصراع داخلها، ودون أن يتم ذلك ضرورة في إطار التعددية السياسية كما عرفها الغرب.

(١٣٥) العالم (٢١ حزيران/ يونيو ١٩٨٢).

(١٣٦) «تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنة ربانية لا تبدل»، ص ١٩.

(١٣٧) نقلاً عن: حسنين كبروم، في: القدس، العدد ١١٢١.

(١٣٨) المصدر نفسه.

(١٣٩)

وإلى قريب من هذا الموقف ذهبت الحركة الإسلامية في السودان في آخر ما صدر عنها من موقف.

٧ - الحركة الإسلامية في السودان وأتمودج الحكم الاسلامي^(١٤٠)

ملاحظة: لعل من مظاهر هشاشة ما يسمى بالنظام الدولي الجديد الذي انتهت زعامته - إلى حين - إلى الغرب بزعامة الولايات المتحدة أن يتنقل بلد كالسودان، معزول جغرافياً، ممزق اجتماعياً وسياسياً ودينياً، وهو مسرح للمجاعات والحروب الأهلية خلال ثلاث سنوات من حكم الاسلاميين له، من هامش الهامش في العالم الثالث، إلى قلب الأحداث وبؤرة الصراع في العالم، ومحط اهتمام وانشغال وحتى خوف وتوجس النظام الدولي والإقليمي، مما له دلالة واضحة على وجه الضعف في التوازنات الدولية والاقليمية القائمة وراء مظاهر القوة والعظمة والتمكّن والاستقرار! ويتمثل هذا الضعف في حالة الفراغ الفكري والإفلاس الروحي وانهار القيم والمثل العليا التي كان يستند إليها النظام الغربي والاقليمي قبل الانهيارات المتتالية التي حلت به، الأمر الذي يجعل الدّعر يستولي على القوى المهيمنة الماسكة بزمام العالم والمستفيدة من استقراره إزاء كل مشروع حضاري جديد يمكن أن يستفيد من حالة الفراغ والإفلاس ليدفع البنى القائمة إلى التفكك، مستقطبا العقول الحائرة والجواهر الثمالة للالتفاف حوله، مزوداً إياها بمعنى لحياتها قادر على تجميع ما تفكك من عناصر الشخصية الفردية والجماعية وتعبئتها للبدل والعطاء والفداء والتبشير بنموذج جديد للاجتماع البشري.

ليس وهماً: غير أن المخاوف المتزايدة من المشروع الاسلامي في السودان، ولئن وقع تضخيمها لأغراض غدت واضحة بعد الذي حصل من تضخيم قوة العراق، وهي لا شك أقل خطراً في السودان لأنها تنافس الغرب على أرضيته نفسها، إلا أنها ليست محض أوهام بالقياس إلى ما ذكرنا من أوجه الضعف والخواء التي عليها النظام الدولي والوضع الاقليمي. وأهم من ذلك بالقياس إلى ما أنجزته الحركة الإسلامية خلال ثلاث سنوات من استلامها الحطام السوداني الذي تناوب عليه حكم عسكري فجع بلا فكر ولا روح، وحكم ديمقراطي شكلي هو عبارة عن غلاف رقيق مخرق من الحداثة التي تخفي وراءها التخلف والقبلية والإقطاع الديني في أكثر أشكاله انحطاطاً في العالم. الأمر الذي جعل أوسع أرض افريقيا وأخصبها يشقها أعظم أنهار العالم، لا يعرف عنها غير المجاعات والحروب الأهلية، حتى كادت حركة تمرد عنصري مدعومة يهودياً وكنسياً وغريباً أن تتوج في الخرطوم وتحاصر الوطن العربي بإسرائيل أخرى، وذلك آية ناطقة على عجز وعزلة وتعاسة نخبة الحداثة العلمانية السودانية أشد من كل مثيلاتها.

(١٤٠) لمزيد من الإطلاع، انظر: حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، وحسن مكّي، الإخوان المسلمون في السودان.

لم يمر على استلام الحركة الاسلامية هذا الحطام غير ثلاث سنوات، حتى كادت هذه الصورة عن السودان أن تتوارى، فالتمرد أذب بحزم، فتمزق شَرْمُوقٌ ونزل عن كبريائه صاغراً يطلب الصلح لأول مرة، وتحلّى عن عجرفته المعتادة التي بلغت حد مطالبة شعب السودان أن يتخلّى عن عروبه وإسلامه وعلاقاته العربية إرضاء لعلمانية عنصرية، حتى تضع السلاح، والحياة الاقتصادية التي كانت تقوم على التسوّل انبثت فيها حياة جديدة سواء على مستوى ارساء البنية التحتية، أو الضبط الإداري، أو تحريك قوى الانتاج وتفعيلها حتى حقق البلد لأول مرة اكتفاءً ذاتياً في سبع سلع أساسية، وبدأت عملية التصدير وبركات الإسلام تفيض. وثورة مماثلة على مستوى الخدمات الاجتماعية كالتعليم حيث تضاعفت الجامعات، أو الصحة، أو العمل الطوعي. وأخرى على مستوى العلاقات الخارجية، فضبطت استراتيجيته فجعلت من السودان قوة اقليمية مؤثرة في المنطقة كلها بعد أن كانت مجرد مرمى لمشاكل الأجوار. كل ذلك وغيره مما تمّ في الزمن الوجيز، كان بإرادة متوكلة، وفكر اسلامي مجدد وعقل حديث مخطط، فعَل إرث الدين ورصيد الفطرة في هذا الشعب الطيب، موظفاً هذا الرصيد في عملية تنموية شاملة قربت الدولة من الجماهير وجعلتها في خدمتها وتكلم لغتها، وجعلت الجماهير تستيقظ وتتسلح بالدوافع الدينية والأدوات التنظيمية التي تمكنها من السير قُدماً نحو استلام مصيرها، فمعالجة التمرد لم تبق عملاً معزولاً تقوم به الدولة عبر جيشها، وإنما شارك الدفاع الشعبي مشاركة فعّالة، فوجد المتمردون أنفسهم لأول مرة في تاريخهم أمام شعب وشباب يتسابق إلى الشهادة، وليس مجرد جيش تقليدي فقير معزول منسي من طرف السادة الحاكمين في الخرطوم، وبذلك انهار التمرد. وكذا العمل الاقتصادي والعمل الاجتماعي أصبح كله نفيراً عاماً.

يقول أ. محمد محبوب هارون عن مشروع الإنقاذ الذي تقوده الحركة الاسلامية «هو مشروع حضاري شامل يستهدف إعادة صياغة الإنسان والمجتمع وإعادة تكييف دور الدولة تجاه المجتمع، والمجتمع تجاه الدولة. إنه مشروع حضاري مضامينه اسلامية ووسائله إعادة تفعيل الدين وتحريك سكونه. وغايته بناء مجتمع اسلامي معاصر في أمثل صورة ممكنة. إنه مشروع يبدأ بالإنسان، والغاية منه تنمية نوازع الخير والإيمان والصلاح، وإضعاف نوازع الشرك والكفر. إن برنامج التغيير لا يمكن أن يتصدى له إنسان فاتر في طاقته الروحية أو الأخلاقية، ضعيف في كفايته المهنية، محدود الخيال، لا تحركه المبادرة الذاتية وتحديّ الواقع اليائس. ولكن الثورة بما استنهضته من همم الرجال والنساء قدمت نماذج تقدمت اختياراً إلى الشهادة ووهبت الروح مهراً لمشروع التغيير في ملحمة عادت بالسودان إلى عهد المهديين، ومستحضرة أريج أيام الصحابة. ويبقى مطلوباً أن تنتقل روح الفداء والاستشهاد إلى أروقة المجتمع والدولة. إن ثورة الإنقاذ بصدد بناء دولة سودانية حديثة مستندة إلى إرث وتاريخ اسلاميين».

تشخيص الموروث: انطلق المشروع السياسي من تأمل فاحص للملف السياسي للسودان الحديث منذ استقلاله في أواسط الخمسينيات، فانتهى إلى:

- إن السودان شهد خلال الخمسين عاماً خمس عشرة حكومة، وما من حكومة إلا وجاءت نتيجة انتخابات سقطت قبل إكمال دورتها بسبب انشقاق داخل أحد الحزبين الطائفيين، أو بانقلاب عسكري يستدعيه أحد الحزبين. معنى ذلك أن النظام السياسي لم يكن نظاماً حزبياً ديمقراطياً بقدر ما كان نظاماً أوتوقراطياً طائفيّاً تتحالف فيه الطائفة الدينية

مع الرأسمالية المحلية، مع البيروقراطية، مع النخبة السياسية. في مثل هذا النظام لا توجد مؤسسات داخل الحزب تستطيع أن تعيد الأمور إلى نصابها قبل الإنفلات. لقد كان المجتمع التقليدي مغلقاً لا يساعد كثيراً على النمو الديمقراطي السليم، فصارت الديمقراطية أداة لتزوير الإرادة الشعبية وتدوير السلطان السياسي والاقتصادي بين الطائفتين (الختمية والأنصار) فالحديث عن ديمقراطية ليبرالية في السودان حديث فيه الكثير من المغالطة، وأقرب منه إلى الحقيقة الحديث عن النهج الطائفي وحلفاء الطائفة^(١٤١).

ومقابل ما تقوم عليه الديمقراطية الغربية من اجماع وطني لدرجة يكاد ينعدم معها الاختلاف بين العائلة السياسية التي تتداول الحكم، كالجماهيريين والديمقراطيين في أمريكا، أو العمال والمحافظين في انكلترا، الأمر الذي يحقق الاستقرار والتواصل، فإنه لا يوجد في السودان - حسب تعبير د. الترابي - نظام سياسي تعدي قابل للتطبيق. إن السودان ليس شعباً متجانساً، بل هو مزيج معقد من الجماعات العرقية والمنظمات (الطائفية). لقد جرب النميري الحكم بحزب واحد، ولكنه لم ينجح^(١٤٢) في فلسفته وأجهزته وتقليده للدول الأوروبية التي أنشأته، وهذه اشكالية من اشكاليات الانتقال بالمجتمعات الاسلامية ومنها السودان نحو الحكم الاسلامي، إذ كيف تستطيع طليعة اسلامية ما أن تدير دولة حديثة، أي أن تسيّر جهازاً بيروقراطياً عريقاً يرتبط مفاهيمياً ومصلحياً بالقوة الأجنبية المعادية، وتسخره لتوطيد أركان الإسلام وتربطه بأصوله في الاعتقاد والاجتماع «إن الأعمال التي تقدم بها المحدثون من الإسلاميين معظمها يقع في إطار الأدب الاعتدالي والمرافعات العامة عن مبادئ الإسلام». ولذلك «فليس أمام رجل الدولة المسلم إلا أن يلج باب الاجتهاد الواسع، ففي اجتهاده - إن أصاب - يكون قد فتح باباً واسعاً للنهضة الاسلامية العالمية^(١٤٣)، وانه لمن مصلحة البشرية أن تعطي للناس الحرية ليطوروا نماذج مختلفة».

ما هو النموذج الاجتهادي؟ الطريق الثالث

إنه الطريق الذي يتجاوز ويطوي ملف التجربتين الفاشلتين في تاريخ السودان، اللتين أوشتكا أن تطيحاً به إلى الأبد. أي النظام العسكري والنظام التعدي. إنه طريق الديمقراطية الشعبية التي تتم ممارستها عبر نظام المؤتمرات الشعبية وهو محاولة لخلق نموذج يحقق المثال ويستلهم واقع البيشة السياسية، وهو يقوم على هيكلية مشابهة لنظام المؤتمرات الشعبية الليبية وإن لم تكن مطابقة له. فالافتراض الأساسي الذي يقوم عليه هو أن كل

(١٤١) التيجاني عبد القادر حامد، «السودان وتجربة الانتقال إلى الحكم الاسلامي»، «قراءات سياسية»، السنة ٢، العدد ٣ (صيف ١٩٩٢).

(١٤٢) حسن الترابي، «الإسلام والديمقراطية، الدولة، والغرب»، «قراءات سياسية (خريف ١٩٩٢)».

(١٤٣) حامد، المصدر نفسه.

لقد أكدت دراسة عبد الوهاب الأفندي للدولة الحديثة في السودان ونظائرها حقيقة «أن الدولة القطرية هي صناعة امريالية من أجل تمكينها من استمرار هيمنتها الاقتصادية واستنزافها خيرات وموارد العالم الثالث»، من عرض محمد محبوب هارون لأطروحة الأفندي:

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal Books, 1990).

الشعب أعضاء في المؤتمرات التي تجتمع فتصعد ممثلها للمستويات الأعلى إلى حد بناء المؤتمر القومي . واختلافاً عن التجربة الليبية لا يوجد في النظام السوداني موقع لما يعرف باللجان الثورية، وذلك منعاً لوجود مراكز قوى من المخلصين وأهل الخطوة، ولا توجد لهذا النظام أمانة عامة منعاً لتكريس المركزية والنخبة، ولضمان توفير الشورى المتخصصة بنشر النظام لمؤتمرات تخصصية قطاعية (الشباب، المرأة).

إن نظام المؤتمرات سعى إلى توفير معادلة تقوم على الحرية والانضباط، وهو مشروع أصيل، ولكن مما يستوجب الاهتمام أن بناء مشروع حضاري شامل هو صفقة تغيير شاملة لا عملية تجزئة وتطوير الواقع الاجتماعي ككل في حركة متكاملة ومنسجمة. إن بناء النظام السياسي دون الشروع في خفض معدلات الأمية مشكوك في نجاحه، والسعي إلى بنائه دون تطوير الأوضاع الاقتصادية القاعدية محاولة لتسيير المركبة بإطار واحد، أو دون القدرة على اجتذاب الناشطين سياسياً في الريف والمدينة، والسعي إلى تطوير ادراكهم في اتجاه القومية لا الحزبية. إن التغيير مسيرة لا ضربة قاضية، إنه تطوير المناخ السياسي الراهن باتجاه درجة عالية من الإجماع القومي، وهو شرط لتوسيع الخيارات في المشاركة السياسية. والمتظنون لهذا المشروع لا يتحدثون عن بناء كامل يسعون إلى تجسيده على الأرض، وإنما يتحدثون أكثر عن تجربة، وحتى عن مرحلة انتقالية يحقق فيها العمل التنموي الشامل قدراً معقولاً من التماسك والوحدة والإجماع ويتخفف من الطائفية والانقسام ويضيق بوابات التدخل الخارجي. والذي خبر مثلي الحركة الإسلامية السودانية عن كتب - ولئن كان غير مطمئن تماماً لهذا النموذج، مهما كانت الضمانات، لما فيه من مغامرة وارتداد للمجهول - فلنني مع ذلك مطمئن لا سيما غياب نجاح تجربة ليبرالية إسلامية واحدة إلى خصوبة الفطرة في السودان، وجرأة الفكر الإسلامي السائد وحيويته المتجددة ومنزعه العملي، وتقاليد الشورى المعمقة وحزم النظام الإداري ودقته لدى الحركة الإسلامية، الأمر الذي ينأى بالمشروع عن الوثوقية الدغمائية والإتكاء المريع المهلك على التاريخ والتعويل على إطعام الناس وملء فراغاتهم بالشعارات البراقة، فضلاً على أن أصحاب المشروع لا يقدمونه على أنه مشروع ناجز وإنما يتكامل ويتجدد ويعدل من نفسه باستمرار وهو لا يزال يبني نفسه حتى يستوي على صورته المرجوة المعبرة، أو هي في طريق تعبيرها عن شريعة الإسلام ومقاصده الخالدة، وروح العصر المتجددة، ومقتضيات البيئة وموارثها، ومتطلبات التحديات المطروحة... وتشجيع توفير مزيد من الحرية.

إن ثورة الإنقاذ قد تكون بصدد بناء دولة سودانية حديثة مستندة إلى إرث وتاريخ إسلاميين، وأخذة بأسباب التقدم المادي مما أسفرت عنه خبرة المجتمع الإنساني^(١٤). ولا تكتمل صورة هذا النموذج إلا من خلال إبراز حرص القائمين عليه على تأكيد تباينه، ليس فقط مع الأوضاع السابقة: عسكرية وديمقراطية، وإنما أيضاً وأساساً مع نموذج الدولة الشمولية كما عرفت في التجارب الشيوعية أو حتى العربية وكذلك في العالم الثالث، وذلك

أكثر من تباينه مع النموذج الديمقراطي الغربي. فمع أنه يتباين مع النموذج الديمقراطي الغربي في رفضه فكرة التعدد الصراعي، والعلمنة والطبقية، فإنه يؤكد فكرة أساسية في النظام الغربي والنظام الإسلامي الموروث على حد سواء هي فكرة المجتمع المدني أي استقلال المجتمع عن الدولة ومحجمها إلى أبعد الحدود بما يذكر بالمثالية الماركسية الحاملة باختفاء الدولة جملة، ذلك لأن المجتمع - كما يقول الترابي - هو المؤسسة الرئيسية في الاسلام وليست الدولة، فالعلماء والشريعة يقيدان الحكومة، ولكن القانون الاستعماري أطلق سلطة الحكومات، وكذلك فإن القرآن يؤكد على الأفراد وليس على الحكومة، فيجب أن تكون الحكومة محدودة لأن سلطتها غير مطلقة، وهي لا تتدخل في دين أي شخص أو ممارسته الدينية، وهذا الحد من السلطة شبيه بالليبرالية وبالرؤية الماركسية للدولة المتلاشية.

لقد كانت الحكومات الاسلامية ذات طبيعة سلالية محدودة بدليل أن التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية كانت تقوم عن طريق أوقاف ومؤسسات غير حكومية^(١٤٤). وهكذا يرنو هذا النموذج إلى التباين أكثر من الحكم الشمولي في كل أشكاله سواء تلك القائمة على الإقطاع الديني (الطائفية) أو القائمة على حكم العسكر والبوليس، سواء كانا مباشرين أو مغلفين بنظام الحزب الواحد والمؤسسات الدستورية الشكلية، أو حتى مع نظام التعدد سواء في صيغته الشكلية الزائفة القائمة في العالم الثالث حيث لا مجال للحراك الاجتماعي والتداول على السلطة، أو في أشكاله الليبرالية الغربية حيث تنحصر دوائر القرار في فئة قليلة من مراكز الضغط والنخبة. إن هذا النموذج الذي لم تنضج معالمه تفصيلاً هو في جوهره أقرب إلى التجربة الغربية الليبرالية، وإن رفض فكرتها الصراعية وفلسفتها المادية ونخبويتها السياسية والاقتصادية، فإنه يستمد منها فكرة التنظيم والمؤسسات لتقوية كيان المجتمع على حساب الدولة، وإعطاء الشورى الإسلامية أداة تنظيمية ظلت تفتقدها، وهو بذلك يمكن أن يكون أكثر ليبرالية من النموذج الليبرالي ذاته بما يجعل مثله الأعلى قريباً من مثالية الماركسية أو بعض فرق الخوارج في تلاشي الدولة وقيام المجتمع البشري بنفسه، لا سيما والإسلام يكاد يجرّد الدولة من سلطتها التشريعية الأصلية وهي جوهر الدولة الغربية، ويجعلها مجرد جهاز تنفيذي بسيط ينهض بما يعجز المجتمع عن النهوض به، ويساعد المجتمع على الاكتفاء بنفسه وتحقيق مزيد من الاستغناء عنه. غير أنه من السابق لأوانه الحكم على هذه التجربة، في هذا الزمن الوجيز من ولادتها رغم ما أنجزته على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والوطني العام، ويبقى مستقبلها معلقاً بمدى قدرتها على توسيع دائرة الحرية والمشاركة، وتأليف إجماع وطني جديد، وإشعاعها على محيطها حتى تغالب الكيد الدولي وأعدائه في المنطقة، وتحافظ على تميزها واستقلال قراراتها.

٨ - مواقف مفكرين رافضة الحزبية

لا حديث لنا هنا عن الجماعات الرافضة للعمل السياسي جملة، فهي إن اعتبرت رفضها مسألة مرحلية قد يكون لها وجه حق، وإن رفضته على الإطلاق سقطت في مقولة

(١٤٥) الترابي، «الاسلام والديمقراطية، الدولة، والغرب».

العلمانية، مقولة الفصل بين الدين والسياسة، وإنما حديثنا عن الجماعات والمفكرين الذين يرفضون اطلاق وصف الحزب على تجمعاتهم أو يرفضون العمل السياسي في الأطر القانونية، وهؤلاء ليسوا بالقليلين.

ولذلك قلّ من الجماعات الاسلامية حتى المنشغلة بالمسائل السياسية من رضيت وصف الحزب، فالعلامة أبو الأعلى المودودي رغم قبوله بحق التجمع في الدولة الاسلامية على اعتبار «أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الانسانية، ولذلك فمن الممكن أن تظهر في الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة مدارس مختلفة يتقارب دعواتها على أي حال في ما بينهم. كما اعترف الإمام علي (رضي الله عنه) بحق الخوارج في الاجتماع طالما لم يعمدوا إلى الإكراه وفرض نظريتهم»^(١٤٦)، رغم ذلك فقد كان حرصه شديداً على وحدة الأمة ووحدة مجلس الشورى، فمنع الحزب على أعضاء الهيئة الشورية، بل ذهب في الدستور الإسلامي أبعد من ذلك، فدعا إلى أنه ينبغي التخلص من النظام الحزبي الذي يندس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية، الذي من الممكن فيه أن تستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة، وتنفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها انتصاراً دائماً من الأهالي ثم تفعل في البلاد ما تشاء بتأييد من هؤلاء وانتصارهم بالرغم من مساعي الجمهور في كبحها»^(١٤٧).

وقد لا نجد سبيلاً إلى التوفيق بين دعوة الشيخ المودودي للتخلص من النظام الحزبي في فترة متقاربة مع دعوة الشيخ البنّا وبين تأسيسه جماعته - وإن لم يطلق عليها حزباً، لكنها شاركت أكثر من مرة في المعارك الانتخابية وكان لها ممثلون في البرلمان - فهل يكون ذلك القبول هو من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع دون أن يعني ذلك ضرورة الاعتراف بمشروعيتها؟ ولكن على فرض صحة هذا التأويل هل تجيئه الأخلاق الاسلامية؟ لا نرى لذلك وجهاً. ولقد مرّ بنا ما انتهى إليه تطور الاخوان المسلمين إلى القبول بالتعددية ورفض أي ازدواج في الموقف بين مرحلة التمكّن وما قبلها.

- أما المفكرون الإسلاميون الراضون لمبدأ الحزبية في الدولة الإسلامية وإن تناقص عددهم، فهم قائمون في الساحة يذودون عن وجهة نظرهم ونكتفي هنا بالإشارة إلى اثنين:

أ - د. صبحي عبده سعيد، ينتهي من تتبعه تجربة الحكم الإسلامي الأولى أن نشأة الأحزاب جاءت ثمرة طبيعية لخروج المجتمع الإسلامي على أصول منهجه ووقوع المسلمين بين أيدي حكّام غير قادرين على ردّ كل أمر لصراط الله المستقيم بحزم لا يلين، أو في أيدي حكّام مارقين، فظهر التحزّب في المجتمع كدليل على اعوجاجه، والنتيجة أن الشورى كراي ومعارضة، على هذا الأساس وكأصل من أصول الحكم في الاسلام تظل حقاً لكل فرد يكشف عنها بالممارسة الفردية من دون حاجة إلى استقطاب أو تجمع، لأن الإسلام لا يعرف لعبة الكراسي وصولاً إلى الحكم، ومن ثم فالشورى ليست بحاجة إلى أحزاب سياسية، وإنما

(١٤٦) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ١٨٧.

(١٤٧) المودودي، تدوين الدستور الاسلامي، ص ٦٢.

بحق في حاجة إلى تربية إسلامية تعود بنا إلى وحدتنا كأمة واحدة اجتمعت على أصرة العقيدة، ولا ترى لها راية غير راية الله، وحزب الله بمنظوره الإلهي ومفهومه الإيماني^(١٤٨).

ب - كليم صديقي، مفكر إسلامي باكستاني هاجم بشدة في أحد كتبه ما أسماه بالأحزاب الإسلامية وخاصة «الآخوان المسلمين» والجماعة الإسلامية بباكستان، ناعياً عليهما أخذهما بالفكر الغربي في الفلسفة والتنظيم، إذ يعتبر كليهما قد حاد عن منهج الإسلام في الثورة والقيادة، ولذلك ظلنا معزولتين عن هموم الجماهير غير قادرتين على تعبئتها بفعل عدم تمثيلها لنموذج القيادة النبوي وتجسيد مفهوم حزب الله. وفي هذا التيار المعتر في المدرسة الإسلامية المعاصرة - وإن يكن أقلية - تدرج مواقف جماعات سلفية وجهادية وقوى تقليدية.

الخلاصة: إن الفكر السياسي الرفض الحزبية، ورغم انحساره على مستوى التنظير لا يزال يمثل في تقديرنا العقلية السائدة في الوسط الإسلامي، والتي تتلخص في تأويل خاص لأثر مشكوك في صحته، هو الأخبار عن افتراق الأمة إلى أكثر من سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، فكل جماعة تنطلق في عملها من اعتبارها المقصودة بالفرقة الناجية والبقية في ضلال مبین. وحتى لو صحَّ هذا الأثر فالفرقة الناجية هي عموم الأمة المعترفة بالمرجعية العليا للوحي وإن اختلفت في الاجتهاد.

ولا شك أن علاقة بشرية تنطلق من هذا المنطلق لا يمكن أن تنتهي وتستريح إلا بإعدام أحد طرفي العلاقة أوهما معاً، ولذلك ترى التعايش بين الجماعات الإسلامية عسيراً، والحوار بين الإخوة صعباً، والشورى تكاد تكون مغلقة. ومع ذلك فالساحة الإسلامية تشهد تطوراً لا بأس به في اتجاه الاعتراف بالتعددية السياسية سواء بفعل التجارب المريرة للاستبداد السياسي التي كانت الحركة الإسلامية أكبر ضحاياه، أو بفعل تصاعد الموجة الديمقراطية في العالم، وتنامي تيار الفكر الإسلامي الديمقراطي. ورأينا أن القسط الأكبر من استمرار فعالية اتجاه التشدد في الفكر الإسلامي تتحمل مسؤوليته أوضاع القمع السائدة في النظام العربي، ومع ذلك فإن تيار الاعتدال هو الأوسع سامعاً في الشارع الإسلامي، وهو الذي يستقطب القطاعات الأوسع من الجماهير.

٩ - الجيل الرابع

حاول الجيل الرابع من أجيال الحركة الإسلامية المعاصرة^(١٤٩) تجاوز جملة من معوقات الحركة، مستوعباً كسبها عبر كل أجيالها، إن على مستوى الاعتقاد السلفي الرفض للتقليد والمصرّ على أولوية النص ومشروعيته العليا، أو على المستوى السياسي الاجتماعي بالتأكيد على الشورى لا كمجرد ممارسة فردية بل كأساس للدولة، وحق التجمع والمشاركة السياسية والثقافية والاقتصادية. إنه احتفظ من الجيل الأول بصفاء الاعتقاد السلفي، ومن الجيل الثاني

(١٤٨) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص ١٤١ - ١٤٢.
(١٤٩) الهاشمي حامدي، «قضايا الجيل الثالث»، العالم، العدد ٢٢٢ (١٤ أيار/ مايو ١٩٨٨).

بجراً الطرح الاسلامي وواقعيته في مواجهة الغزاة، ومن الجيل الثالث بإيمانه المطلق بصلاح الإسلام بديلاً حضارياً عن الغرب مستوعباً إياه، وبوحدة الأمة في مواجهة الهجمة الصهيونية الغربية.

ولقد صاحب بروز هذا الجيل انحسار هائل وهزائم فاضحة للمد العلماني على المستوى السياسي والفكري. ويمثل انهيار الأنظمة العربية في عام ١٩٦٧ وغزو بيروت في عام ١٩٨٢ وغزو الخليج سنة ١٩٩٠ هزيمة للأنظمة العربية يمينها ويسارها، وتمجيدياً حياً لفشل المشروع النهضوي على طريق التبعية للغرب الرأسمالي أو الماركسي. وكان من الجهة الأخرى اكتساح المد الاسلامي للجامعات ومراكز العلم والحدائق وميادين النضال، وانسداد الثورة الايرانية والأفغانية، والمد الاسلامي في السودان والشمال الافريقي وغيرها، وتراجع كثير من المفكرين عن مواقفهم السلبية من الاسلام بعد أن اكتشفوا صورته الحقيقية. كان كل ذلك محطت كبرى لمسيرة الجيل الجديد من المفكرين الاسلاميين. هذه المسيرة المباركة التي رغم ما تزال تعاني من معوقات داخلية ومحن تنصب عليها بكل شراسة من الخارج، فإنها لا تفتأ تؤكد أبعاد الإسلام الثورية التحررية وجدارته قيادة الجماهير وبناء الحضارة والدولة، وإن الجماهير في اطار الشريعة هي صاحبة السيادة والسلطة، وأن لا وصاية لأحد على الأمة.

لقد نما وتدعم وسط الجيل الرابع من المفكرين الاسلاميين اتجاه التخصص في الدراسات الاسلامية، سواء في ميدان القانون الخاص أو القانون العام وخاصة الدستوري منه، ولا شك أن ريادة الدكتور السنهوري وضيء الدين الريس والمودودي لهذا الجيل في الدراسة المتخصصة لموضوع الدولة الاسلامية ريادة واضحة، إلى جانب ثلة طيبة من رجال القانون في الجامعات المصرية وغيرها، حتى غدت مادة الدولة الاسلامية والاقتصاد الاسلامي والادارة الاسلامية مواد عادية في كليات الحقوق والاقتصاد والعلوم السياسية والادارية، تعتمد منهج المقارنة مع النظريات الغربية وتنتهي من خلال تقنيات المنهج العلمي لإثبات تفوق الفكر الاسلامي وقدراته الهائلة على حل مشكلات العصر، لقد تحول عدد لا بأس به من رجال القانون الذين كانوا حتى السبعينيات مجتهدين في نشر الفكر السياسي والقانوني والاقتصادي والاداري الغربي، تحولوا إلى رواد الفكر الاسلامي، وترى على أيديهم جيل من المفكرين الاسلاميين المتخصصين.

إن السائد وسط هذا الجيل حول موضوع الأحزاب هو:

- الإقرار للإنسان بحقوق ثابتة تستمد مشروعيتها من الله خالق الإنسان.

- إن الاختلاف أصيل في طبائع البشر^(١٥٠)، والإقرار للإنسان بحق، هو إقرار له بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير والتجمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١٥٠) «الخلافة في الشريعة الاسلامية»، في: عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية (بغداد: مكتبة القدس؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ٢٧٩.

- إن الشريعة ولئن أقرت بحق الاختلاف فقد اشترطت أن لا يكون في الدين، أي في أصوله الثابتة، وأن لا يكون على حساب المودة والأخوة، وإلا غدا مدموماً مشؤوماً.

- إن العدد الأوفر من مفكري هذا الجيل من المسلمين قد أكدوا على أهمية الأحزاب في تنمية المشاركة السياسية للجماهير والتعبير عن ارادة الأمة وتقويتها سواء من أجل مواجهة الاستبداد الداخلي أو العدوان الخارجي، ولكنهم يقيّدون هذا الحق بالألّا تجر هذه الحرية على عقيدة الأمة أو أن تهدد أمنها واستقلالها. على اعتبار أن الدولة الاسلامية دولة ذات أساس وهدف عقائدي، فهي إنما نشأت بالإسلام ولخدمته وتوفير صالح الحكوميين، فما ينبغي للوسيلة أن تعود على أصلها بالبطلان، وأن الوصف الديني في هذه الدولة يختلف عن الوصف الديني في دولة أخرى تعتبر الدين مسألة شخصية، بينما هي تعتبر أوصافاً أخرى كالملكية أو الجمهورية أو التوجه الاشتراكي أو اللغة أوصافاً رئيسية تدخل في باب النظام العام لتلك الدولة. إن الدولة الاسلامية تقر المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، ولكنها تعتبر الوصف الديني أساساً صالحاً للتمييز في المسائل التي تتعلق بالدين. ذلك هو نفسه من مقتضى المساواة، لأن فرض مقتضيات دين على من لا يؤمن به - كمنع غير المسلم في الدولة الاسلامية من شرب الخمر مساواة له بالمسلم - ليس من المساواة في شيء، كذلك المبايعة أو التعاقد مع كافر لحماية الإسلام ليس عدلاً، والسباح بنشوء جماعة تستهدف الإطاحة بالبنية العقائدية للدولة أو تقوم على أساس الولاء لأعداء الأمة ليس من العدل والمساواة، وإنما هو الجور على حق الأغلبية بل أكثر من ذلك هو اعتداء على الهوية والروح العامة للشعب، لأن الشعب ليس مجموعة أفراد التقوا في نزل واضطرتهم مقتضيات التعايش أن يضعوا مجموعة تراتيب تحفظ تعايشهم، بل الدولة كيان معنوي ذو هوية خاصة^(١٥)، قد يعبر عنها رجال القانون الدستوري بالنظام العام. على أن الدولة لا استقرار لها دون بروز اجماع حول ثوابت تعطي الدولة عقيدتها وهويتها ورسالتها، وترسم قانوناً أو واقعاً لدائرة الحرية والتداول على السلطة، دون أن يمنع ذلك من وجود جماعات هامشية. هكذا فما ينبغي أن يطلب من الشعب أن يشجع على نشأة ما يهدد كيانه.

١٠ - المواطنة عامة وخاصة

للإنسان في الدولة الاسلامية أيّاً كان مذهبه وجنسيته، حقوق ثابتة في العيش الكريم - تقدم ذكرها - ولكنه يملك حق الاختيار في أن يؤمن بأهداف الدولة والأسس التي قامت عليها ويمثل الإسلام عمودها الفقري، أو أن يرفض ذلك. فإن آمن بها وكان مسلماً فليس له ما يميزه عن اخوانه المسلمين غير مؤهلاته، وإن اختار الرفض فهو مجبر من أجل اكتساب حقوق المواطنة أن يوالي الدولة ويعترف بشرعيتها فلا يتهدد نظامها العام بحمل السلاح في وجهها أو موالاتها أعدائها.

(١٥١) انظر حديث لراشد الغنوشي أجرته معه جريدة الرأي (تونس) سنة ١٩٨٤، والحوار المطول الذي أجراه معه الصحفي قصي درويش (كتاب يصدر قريباً).

ولكن مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الاسلام، أي يظل متمتعاً بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه^(١٥٠)، محروماً من حقوق يتمتع بها المسلم كتحلي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)، ولكنه من جهة أخرى يعفى من واجبات مطلوبة من المسلم، كالامتناع عن محرّمات معينة، وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة، وهو مبدأ أساسي مرعي في الدولة الاسلامية، وإنما هي من مقتضياته.

ونحن لا نعلم دولة في الدنيا قديمة أو حديثة خلت دساتيرها جملة في مسألة تنظيم حقوق المواطنة، ومنها الحريات العامة كحرية تكوين الجمعيات من وضع قيود معينة من شأنها حفظ كيان الدولة أو حرية المواطنين وحق الأغلبية في أن تصبغ الحياة العامة بصبغتها. ففي المادة الرابعة من الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٥٨ نصّ على أن الأحزاب والتجمعات تسهم في الإعراب عن الموافقة، وتشكّل وتمارس نشاطها بحرية، وعليها أن تحترم مبادئ السيادة الوطنية ومبادئ الديمقراطية^(١٥١). والدستور المصري الحالي يشترط على الأحزاب أن لا تخالف الشريعة الاسلامية.

وإذا كانت المواطنة في الدولة تكتسب - كما تقدم - بتوفر شرطين هما الانتهاء للإسلام والسكن في قطر الدولة الاسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج اقليم الدولة - أي مجال سيادتها - وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في اقليم الدولة وأعطى ولاءه لها. وهذان النوعان من المواطنة الخاصة تكتسب صاحبها حقوقاً هي دون حقوق المواطن الذي استكمل الشرطين، وكل منهما يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى اقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، فإذا أثر غير ذلك تحمّل بالطبع مسؤولية اختياره.

ولقد تقدم الكلام على هذه الحقوق. وإذا كان المسلم خارج اقليم الدولة لا يملك غير حق النصرة في حدود امكانات الدولة فإن غير المسلم «الذمي» يملك إلى جانب النصرة سائر الحقوق التي يملكها المسلم، عدا شغل المواقع ذات المساس المباشر بهوية الدولة وطبيعتها الاسلامية، مع ملاحظة أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقاً للمواطن، وإنما هي أعباء وتكاليف.

ولقد لفت نظر المؤرخين الأوروبيين الذين درسوا تاريخ الحضارة الاسلامية ظاهرة غريبة لا نظير لها في حضارات أخرى هي كثرة الرجال غير المسلمين ذوي النفوذ في جهاز الحكم الاسلامي، يقول آدم متز: «من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين

(١٥٢) ذهب الاجتهاد في السودان إلى أبعد من ذلك فأقرّ للأقاليم ذات الأغلبية المسيحية أن تختار في تنظيم حياتها المحلية قانوناً غير الشريعة الاسلامية.

(١٥٣) باكتيت، النظام السياسي والاداري في فرنسا، ص ١٠٥، وصلاح الدين ديبوس، الخليفة: توليته وعزله (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٣).

في الدولة الاسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الاسلام^(١٥٤) وكان تشكي المسلمين من ذلك كثيراً».

ويقول المؤرخ الأمريكي درابنر: إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى المنظورين ومن اليهود على مجرد الاحترام، بل فوضوا لهم كثيراً من الأعمال الجسام ورفقوهم إلى المناصب في الدولة، حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسته فكانت مفوضة أحياناً إلى النسطوريين وإلى اليهود تارة أخرى^(١٥٥)، واستوزر عدد من الخلفاء عدداً من اليهود والنصارى.

كيف لا، وقد أمنت كل شعوب الدولة الإسلامية في ظل الإسلام على اختلاف دياناتها وألوانها فتفتحت مواهبها وأحيت ثقافتها وتراثها وساهمت مساهمة فعالة في صنع الحضارة الاسلامية، حتى إن النزهاء من مؤرخي اليهود يعترفون أن عصر الحضارة الإسلامية بالأندلس مثلاً - كان العصر الذهبي لليهود، يقول سيمون دينوه في كتابه تاريخ اليهود «لأول مرة يتمكن قسم من الشعب اليهودي من التمتع بحرية الفكر، وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر بلغ تطور الفكر اليهودي في القرون الوسطى قمة النجاح»^(١٥٦). أما الدولة الغربية المعاصرة فرغم ادعائها المساواة والتحرر من التمييز الديني فإن ملايين المسلمين من مواطنيها، رغم بلاتهم في تحريرها وتعميرها، مثل مسلمي فرنسا، فإنهم لم يضمّنوا بعد حتى حقوقهم الشخصية كحق الحياة والحرية الدينية بإقامة المساجد وحمل نسائهم الحجاب، مما لا يبقى مجالاً للحديث عن حقوقهم السياسية، وتوليهم الوظائف الكبرى. فليس من بين أكثر من عشرة ملايين مسلم في أوروبا الغربية وزير واحد أو وكيل وزارة ولا نائب واحد في البرلمان الأوروبي، والسفير الغربي المسلم الوحيد السيد مراد هوفمان قامت ضجة كبيرة في المانيا ضده بسبب تأليهه كتاباً، نصرته للإسلام الاسلام هو البديل، وطالبوا بعزله من منصبه كسفير لبلاده. بينما لم يثر ضجة ولا مثل مشكلاً في أوساط الرأي العام الاسلامي تولى مواطنين ينتمون إلى الأقلية المسيحية في مصر والعراق وسوريا مناصب رئيسية في الدولة، وزراء وسفراء وحتى رؤساء لوزارات.

١١ - وضعية الأحزاب غير الاسلامية في الدولة الاسلامية

هل يملك مواطنو الدولة الاسلامية غير المسلمين ممن أعطوا ولاءهم للدولة الاسلامية أيّاً كان مذهبهم ولو كانوا من عبدة الأوثان كما هو المشهور من مذهب مالك - كما نقله عنه ابن عبد البر - هل يملكون حق تكوين الأحزاب وخوض الانتخابات للوصول إلى الحكم؟ ما ينبغي أن نغفل عن المذهبية العقديّة السياسية للدولة الاسلامية. ومقتضى ذلك أن

(١٥٤) آدم متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة عماد عبد الهادي أبو زيد، ج ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٦٧. نقلًا عن: حسن الزين، أهل الكتاب في المجتمع الاسلامي (بيروت: ١٩٨٦)، ص ١٠٩ - ١١٠.
(١٥٥) الزين، المصدر نفسه.
(١٥٦) جان بول سارتر، في: الأزمنة الحديثة، العدد ٢٥٢.

تخضع سائر التجمعات والهيئات لمبادئ الإسلام وتوجهاته، وليس أمام غير المؤمنين بالإسلام إلا أن يسلموا ليتمتعوا بالحقوق العامة للمواطنة، ومنها الارتقاء إلى حق رئاسة الدولة الإسلامية أو رئاسة مجلس الشورى أو قيادة الجيش أو رئاسة مجلس القضاء الأعلى مثلاً، فإن اختاروا غير ذلك فهم وما اختاروا، شريطة أن يعترفوا بحق الإسلام دين الأغلبية في تنظيم وتوجيه الحياة العامة، وأن لا يعملوا على اعاقه عمله وهم بعد ذلك أن يؤلفوا الأحزاب للمطالبة بالحقوق التي تتيحها شريعة الإسلام كتمثيلهم في مجلس الشورى ورفع المظالم عنهم، ولهم أن ينتموا إلى الأحزاب الإسلامية^(١٥٧).

هل يدعون المسلمين إلى مذهبهم؟ قد منع البعض ذلك لما فيه من فتنة المسلم عن دينه وإيقاعه في الردة، وهو رأي أغلب المفكرين الإسلاميين، ولم ير من ذلك بأساً البعض الآخر، وقد ذكرنا منهم العلامة المودودي والشهيد الفاروقي، ونحن مع هذا الرأي شريطة التزام الجميع بالأداب العامة في الحوار. ذلك أن إقرار أحد على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحق الدفاع عنه لإظهار محاسنه ومساوئ ما يخالفه، وذلك جوهر عمل كل داع، استمالة الآخرين عن طريق إبراز محاسن دعوته ومساوئ ما عليه الآخر.

ولا خوف على دين الحق من خوض المعارك الفكرية مع مختلف تيارات المادية والمذاهب الفاسدة، على ملام من الناس، كشاشات التلفاز، كما ذكر ذلك الشيخ القرصاوي في إحدى محاوراته. وإذا كان الإسلام قد قدر أن يدافع عن نفسه وأهله قلة مستضعفة وخصومه يملكون أجهزة الدولة، فكيف يخشى عليه وقد غدا المذهب الموجه للحياة العامة وأساس التربية والتشريع؟^(١٥٨).

إذا كان هناك من خطر حقيقي نخشاه على الإسلام فهو جمود العقول واستبداد السلطان. أما الحرية فخير وبركة ومقصد عظيم من مقاصد الإسلام تنتفي باختفائها انسانية الإنسان ويتعرض دين الله لأشد الأخطار.

إذن حسب هذا التصور يمكن للأحزاب على اختلاف توجهاتها غير الإسلامية أن تنشأ في الدولة الإسلامية بشرط الولاء للدولة الإسلامية لتساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب. . . مشروع الحضارة الإسلامية «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. . .»^(١٥٩). ونحن نعتقد أن ليس لهذا الاختلاف حول

(١٥٧) قد تقدمت فتوى الشيخ مصطفى مشهور حول حق التصاري، مثلاً، الانتماء إلى الأحزاب الإسلامية أو تكوين أحزاب خاصة بهم.

(١٥٨) كشفت وقائع الانتخابات في أكثر من بلد إسلامي كالأردن والسودان وتونس والجزائر عن اضمحلال وزن جماعات الإحاد والعلمنة رغم ما يملكون من وسائل الانتشار والدعم، ذلك والحركة الإسلامية ناشئة ومضطهدة في الأغلب فكيف لو كان سلطان الدولة التوجيهي والاجتماعي في يدها، هل يجرؤ تيار على مواجهة ضغط الرأي العام وعلان إحداه، الأمر الذي يؤكد مدى ما يمكن أن تحققه الحرية من تطهير للمجتمع في إطار قيم الإسلام. فما تبقى غير حالات فردية ومجموعات صغيرة يتكفل المجتمع المدني بعلاجها.

(١٥٩) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

شرعية وجود أحزاب غير اسلامية في دولة اسلامية من أثر يذكر على صعيد الواقع طالما أن جملة الأحزاب العلمانية اليوم تعلن انتهاءها للإسلام... فإذا تمردت عليه تعرضت للعزلة والهامشية... ووجودها على السطح عندئذ أقل ضرراً من عملها في السر... وحالها لن يكون أفضل من حال حزب اسلامي أو شيوعي في انكلترا أو أمريكا.

ولا يعني هذا أن قيام أحزاب على غير أساس الإسلام في الدولة الإسلامية محظور بداهة، فمن الناحية النظرية المبديّة ليس ذلك اجماعاً لدى المعاصرين ولكن مثل هذه الأحزاب إن قامت لن تكون إلا جماعات هامشية مثل جماعات أقصى اليسار في المجتمعات الرأسمالية وسائر التتواتر المتباينة مع الأرضية المشتركة للمجتمع، الخارجة عن الإجماع، فطالما التزمت بأخلاقيات الحوار وأخلصت الولاء للدولة من حقها أن تتمتع بحماية القانون. فصاحب الفكرة متروك أمره للمفكرين إذ ﴿لا إكراه في الدين﴾^(١٦٠)، ومع أنهم يختلفون مع المسلمين في الدين أي في أسس المجتمع وأهدافه فإن لهم أن ينظموا أنفسهم بالشكل الذي يرتضونه لضمان استمرارهم والدفاع عن وجودهم، ولكن ليس لهم أن يستهدفوا تغيير أسس المجتمع والإطاحة بها، والردة ذاتها إنما حوربت عندما تحوّلت إلى حركة سياسية عنيفة تستهدف الإطاحة بأسس المجتمع. أما الظواهر الفردية والهامشية فدفاعيات المجتمع المدني تتكفل بها، دون حاجة إلى سلطان القانون. وفي كل الأحوال لا مجال لمواجهة صاحب فكرة أو رأي بغير السلاح نفسه، كذا كانت تجري المناظرات بين المسلمين وخصومهم حول أدق مسائل الاعتقاد في المساجد وبلاطات الملوك. ولم يحدث قط أن غلب الإسلام في مناظرة حرّة، فلا خوف على الإسلام من الحرية، وإنما عدوّه الألد الاستبداد.

١٢ - تعددية في إطار الإجماع

إن ترسيخ عقائد الإسلام وأخلاقياته في المجتمع ومنها تقديس قيمة العدل والشورى وتحقيقها كأساس وهدف للدولة من شأنه أن يؤسس لدى الجماهير والنخبة ثقافة مشتركة ومستويات من العيش متقاربة الأمر الذي يجد من الاستقطاب الاجتماعي ويعمل في المجتمع على اشاعة روح التآخي ﴿إنما المؤمنون اخوة﴾^(١٦١). والشورى، ويحد من فرص التناوب والطبقية والصراع والنزوع إلى القلب والاضطراب وينحو بالمجتمع نحو الإجماع.

إن مجتمع الشورى هو مجتمع الاخوة العقائدية والانسانية والمشاركة الاجتماعية، على مثل هذه الأرضية المشتركة من العقائد والمصالح المشتركة نتصور جريان العملية الشورية أو الديمقراطية الأخوية. على مثل هذه الأرضية يمكن أن تتنوع أساليب الوصول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مسائل إلى الشدّة ومائل إلى اللين، ومن مؤثر للعجلة ومؤثر للتدرّج، ومن نزاع إلى شيء من الغلو إلى مفضل للاعتدال. الاختلاف في

(١٦٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

(١٦١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٠.

الرأي حول الخطط والأساليب بين النخبة جازر أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة تلتف حولها، أو حول زعمائها فئات من الشعب تنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب وهي كلها في الحقيقة حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية. كذا كانت الشورى تجري بين فئات المجتمع الاسلامي الأول ونخبته (المهاجرون والأنصار) قبل أن يتولى قيادة المجتمع الاسلامي صحابي جليل، لكن خانة في سنواته الأخيرة المضاء والحزم، هو الخليفة الثالث عثمان، فانفلت الزمام وعجزت النخبة عن تطوير مؤسسات دولة. (مدينة) لتتحول إلى مؤسسة دولة عالمية، وانتهى الأمر إلى استبداد قبيلة بالثروة والسلطة، ونشأت الأحزاب في ظل واقع منحرف، وظلت مصطبغة بروح النشأة والصراع والمغالبة.

إن الديمقراطية وهي بضاعتنا الشورية التي زهدنا فيها^(١٦٢)، كما زهدنا في كثير من خيراتها التي استعارها الغرب وطورها ونقلها من موعظة إلى آلة للحكم، كما فعل مع كثير من مبادئنا ومخترعاتنا، فاستوحشناها هي ذاتها، كما يؤكد عدد من المفكرين «لن تستقيم إلا في نظام اجتماعي مستقر وفي اطار اجتماع راسخ بخصوص النسق الاجتماعي حيث لا يمكن التناوب في الحكم إلا على هذا الأساس»^(١٦٣). وإذا كان صحيحاً أن الديمقراطية هي تداول السلطة بين النخب بحسب قانون الأغلبية، فإن هذا التداول إنما هو «ضمن النخب المتشابهة فكرياً واجتماعياً وسياسياً»^(١٦٤). ومصداق ذلك ما كنا قد رأيناه من تداول السلطة في الديمقراطيات الكبرى المستقرة كانكلترا وأمريكا حيث تنتقل السلطة من الشبيه إلى شبيهه دون أن يتحول شيء كبير في الأسس والتوجهات العامة. أما الديمقراطية التي لم تتوفر فيها تلك الأرضية المشتركة، فالاضطراب إليها سريع، مثل ايطاليا وتركيا وفرنسا، ولقد شكنا أحد رؤساء فرنسا المعاصرين من هذا الداء الذي تعانیه فرنسا المتمثل في عدم تبلور أرضية مشتركة للتداول الديمقراطي، الأمر الذي يجعل عملية انتقال الحكم والمعارك الانتخابية يشبه العمليات الانقلابية، أي الانتقال من النقيض إلى نقيضه^(١٦٥)، وإن كان في التصوير مبالغاً، فليس صحيحاً أن اليسار الذي حكم فرنسا هو نقيض اليمين من كل وجه، فالسياسات الخارجية الأساسية في فرنسا لم يكد يتغير فيها شيء كبير لا منذ الثورة الفرنسية فحسب، بل منذ العصور الوسطى الصليبية، كالموقف من الإسلام مثلاً. ولا ضير بعد ذلك أن توجد عندنا كما هو عند الغرب، وكما كانت في تاريخنا جماعات هامشية بسبب عدم اندماجها بعد في التيار العام تيار الاسلام، فالجماعات الشيوعية في أمريكا وانكلترا مثلاً تشبه بعض جماعات الزنادقة وسائر الجماعات الصغيرة في تاريخنا، تكفل المجتمع المدني بتهميشها دون حاجة إلى سلطان الدولة... ولن يكون حزب شيوعي أو علماني في مجتمع اسلامي أوفر حظاً من حزب اسلامي في بريطانيا.

(١٦٢) انظر محاضرة حسن العلكيم في: ندوة مشاركة الاسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣.

(١٦٣) مقطع من: هشام جميط، «تعقيب»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٥٥.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٦٥) جيسكار ديستان، الديمقراطية.

والملاحظ أنه من جملة ما يقارب مليون ناخب مسلم لم يحصل الحزب الاسلامي على أكثر من ٥٠٠٠ صوت. المسلمون أنفسهم أعطوا أصواتهم لغيره. والذي حصل أنه بمجرد ما أن أخذت مجتمعاتنا تستعيد وعيها حتى أسرعت الجماعات العلمانية تبحث لها جاهدة عن مقعد ولو جانبي في الإسلام، الأمر الذي ينفي وجود مشكل عملي للبحث في الظروف الراهنة.

١٣ - ما هي مهمة الأحزاب في الدولة الاسلامية؟

مهمة الأحزاب على أساس الأرضية المشتركة السالفة الذكر تنظيمية، تربوية:

أ - تنظيمية: إذ تتولى الأحزاب تنظيم الجماهير وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطمت عليها الشورى الاسلامية، إذ بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية لدى أبناء الصحراء، فضلاً عن روح العصر الامبراطورية السائدة ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارات يعوزها الجهاز الذي يؤطر الجماهير ويجعل منها قوة ضاغطة لا تعطي السلطة «البيعة» وتظل عاجزة مشلولة تجاه تلك السلطة التي تسلمها «الأمير» ليصنع بها ما يشاء، بل تظل الجماهير ماسكة بقدر كاف من السلطة الشعبية (الأحزاب، الجمعيات، المساجد والأوقاف ودوائر العلم والاجتهاد الفردي والجماعي، والقبائل) كفيل إذا أساء الوكيل التصرف في ما وكل له بانتزاعه منه ولو بالقوة. والحقيقة أنه في غياب جهاز لتنظيم الجماهير، كي يجولها إلى سلطة، اختل التوازن بين الحاكم والمحكوم، وظلت «البيعة» عقداً بين طرفين يؤول إلى خلق علاقة غير متكافئة بينهما، إذ بمقتضى العقد يتسلم أحد طرفيه «الأمير» السلطة أي حقه في أن يطاع، أما الطرف الآخر البائع فيتجرد بالعقد من كل قوة إلزامية تلزمه بدفع الثمن، أي إنفاذ الشريعة ولزوم العدل والشورى، الأمر الذي يجعل العقد، على هذا الوضع ليس عقد وكالة، بقدر ما هو بيع مؤجل الثمن مع وعد بالدفع. وبسبب عدم التكافؤ فالأمر يؤول إلى بيع مجاني، بل إلى تحمّل واغتصاب. فماذا يبقى للشعب بعد ذلك من سلاح إذا نكص الشاري في وعده بدفع الثمن؟ لا يبقى في هذه الحالة من سبيل غير المواقف الفردية الجريئة التي تقرع المغتصب بكلمة جريئة أو بضربة على غرة ماضية أو اللجوء إلى التنظيمات السرية، وتحين لحظة ضعف من السلطان للانقضاض عليه. ولأن هذا باهظ التكاليف، وكثيراً ما لا يفضي رغم ذلك إلى شيء غير اتلاف الأرواح وخراب العمران، كان من الطبيعي ميل جمهور الفقهاء إلى نبذ فكرة الثورة وإلى الرضا بالأمر الواقع حتى إلى الاعتراف بإمامة الاستخلاف أو التغلب، فقال قائلهم «الحق مع من غلب» معززين النفس بأمن الفتنة وقيام حظوظ من الشرعية من خلال إنفاذ الحكم لأجزاء من الشريعة، مع أن الشريعة في الأصل ما ينبغي أن تتجزأ أو يؤخذ من أطرافها أو يعطى المغتصب أية مشروعية، بسبب ما يؤول إليه الأمر من توالي الانتقاص حتى يأتي عليها كلها، وذلك عين ما حدث، فقد ضحى الفقهاء بالشورى راضين من الحاكم بإقامة الشريعة، فانتهى الأمر إلى عزلة الجماهير عن الحكم، فتجمدت حركية الحياة وتبثأت الأمة لقبول التسلط الداخلي الذي أضعف الأمة وأنهكها وهياها للتسلط الخارجي، وهكذا تبقى حكمة عظيمة: «من يسهل الهوان عليه»، وكل تنازل عن مبدأ إنما يفضي إلى التنازل عن المبدئية

ذاتها، فضلاً عن المبادئ، وضياع الملة والأمة معاً.

إن تنظيم الجماهير في أحزاب متحدة المبادئ والأهداف والمصالح^(١١١) هو الطريق الأمثل إن لم يكن الوحيد لحل أهم معضلة أجهضت الحكم الراشدي؛ معضلة تحويل الجماهير إلى سلطة لا تنتزع منها بالبيعة بل تحتفظ بها كسلطة نصح وإرشاد وتوجيه للحاكم عند بداية انحرافه، فإن لم يجد ذلك تحولت إلى سلطة ضغط واحتجاج، فإن أصرَّ عزُل وأبعد من خلال سحب الثقة منه من طرف زعماء الأحزاب والتجمعات الشعبية «مجلس الشورى» أهل الحل والعقد. إن ترك الجماهير هملاً في مواجهة حكم منظم لن يؤول إلا إلى الاستبداد وإفراغ مبادئ الحكم الاسلامي كالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعة وأهل الحل والعقد، وإفراغها من محتواها وتركها شعارات فارغة وقلاعاً خاوية.

ب - المهمة التربوية للأحزاب: ليست الأحزاب في الإسلام أطراً سياسية تكتفي بحل بعض الإشكاليات كإشكالية تداول السلطة فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده مؤسسات لتربية الشعب برفع مستوى الوعي والعلم والخلق، وتميئته لأن يكون بحق شعباً مؤهلاً لحمل رسالة الاسلام في التوحيد والعدل والمسؤولية والأمانة والرحمة والجهد والاستكفاء الذاتي والقوامة على حكومته.

إن بعث أمة هي «خير أمة أخرجت للناس» [سورة آل عمران: ١١٠] ليست مهمة حاكم أو جهاز للحكم وإنما هي مهمة النخبة الاسلامية، العلماء والمجاهدين من الذين أناط الشارع بعهدتهم أمانة الترجمة عن كتابه والبلاغ عنه وتحويل مبادئ الاسلام من كتاب إلى أمة^(١١٢). إن تحويل الكتاب إلى أمة هو جوهر مهمة العلماء، وهي مهمة أضخم وأعسر من أن تنهض بها الجهود الفردية، ولقد حدث هنا في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما

(١٦٦) وذلك في الأوضاع العادية - أي عندما يكون المسلمون أغلبية تضحمة واعية بأساسيات الاسلام وأهدافه. وعندئذ سيكون الاسلام وثقافته الأرضية الاطار للنشاط السياسي مع احتمال وجود هوامش تؤكد القاعدة. أما إذا كان المسلمون قلة أو كانوا كثرة ولكن الوعي بينهم بأهداف الإسلام وبرناجه محدود فيمكن الاكتفاء بعقد سياسي بين الاسلاميين وغيرهم يتعهد فيه الجميع بالولاء للدولة وتجنب أساليب العنف لفرض رأي معين والتداول السلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع. المهم أن يتوفر في المجتمع اجماع حول الحريات العامة إن لم ننجح في تأسيسه على الاسلام وتلك هي الدولة الاسلامية فليكن حول القيم الانسانية العامة وتلك هي حكومة العقل - بلغة ابن خلدون - أو الدولة الديمقراطية حيث تستمد الشرعية من الأمة عبر الشورى وهي منزلة وسطى بين حكم الطبيعة حيث تستمد الشرعية من القوة وبين الخلافة حيث تستمد من النص والشورى ولعل حكومة العقل أقرب المنازل طريقاً إلى حكومة الشريعة. وإن الرفض الطفولي الساذج - غالباً - للديمقراطية من طرف بعض الاسلاميين ممن أفرزتهم التربة نفسها التي أفرزت الجماعات الشيوعية والقومية وسائر نزوعات التسلط التي تتمسك بشكليات لرفض الديمقراطية تصح فيهم هذه الملاحظة النبيلة لهشام جعيط التي كشف فيها جانباً من عقلية العرب والمسلمين الذين يطلبون الصورة المثالية للشيء عوض تملكه بمساوئه ومحاسنه ثم إصلاحه، كرفض الديمقراطية لما فيها من مساوئ، إنها نزعة عامة تفضل عدم الشيء على وجوده ناقصاً، ولا أدري هل هذا تهرب من الحياة أم هو أمر أخطر وأعمق لا أقف على هويته. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٦٧) راشد الغنوشي، «صنع أمة»، الصباح (تونس) (١٩٧٢).

حدث تقريباً هناك في باب الشورى، بأن ظل الجهد الفردي والمبادأة الخاصة السبيل الوحيد لتجسيد المبدأ، وإن كان عمل العلماء المسلمين في المحافظة على الأمة أن تندثر أهم بكثير من عمل الحكام... بل كان هؤلاء يهدمون ما كان يبنيه أولئك غالباً.

ولئن اهتدى العلماء إلى شيء من التنظيم فأنشئت المدارس وأوقفت الأوقاف عليها من طرف الجماهير بدفع من العلماء، وسدّت بذلك كثير من الخللّات الاجتماعية التي أبقاها الحكام مفتوحة، وانتشر الدعاة إلى كثير من الأصقاع ينشرون الإسلام، إلا أن حظ التنظيم في عملهم كان ضئيلاً، عدا طائفة الشيعة. وربما كان سبب تفوق التشيع التنظيمي في المستوى السياسي وفي المستوى التربوي الاجتماعي راجعاً إلى اعتقاد استمرار شرعية الحكم في نظر جمهور علماء الإسلام، بينما انطلق التشيع من مبدأ سقوط الشرعية والواجب استعادتها أو انتظار من يستعيدها. وفي كلتا الحالتين لا بد من تنظيم يكفل استمرار الطائفة وانتشارها وقضاء مصالحها. ولذلك لم تبدأ التنظيمات الإسلامية المعاصرة إلا بعد سقوط الخلافة، فكان عملها ثورياً يستهدف إعادة التأسيس، بينما كان عمل العلماء قبل ذلك اصلاحياً لما وهن أو فسد.

إن المقارنة من أجل المفاضلة بين ما حققه التنظيم الشيعي أو التنظيم المسيحي «الكنيسة» أو اليهودي من أدوار مهمة على صعيد المحافظة أو المغالبة أو الهجوم، بما حققه علماء الجمهور تنتهي لصالح طرفها الأول بسبب الأهمية التي أعطيت للتنظيم هناك وغياها هنا، للسبب المتقدم.

إن الأحزاب كما نتصورها في المجتمع الإسلامي، ليست إذن مجرد أدوات للصراع على الحكم أو الضغط على الحاكم فحسب، بل إن ذلك أضعف أدوارها لغلبة السلبية عليه، إذ لا تظهر أهميته إلا بظهور الحاجة إليه: الانفراد بالسلطة، والنكث في العقد. أما المهام الإيجابية فهي فعل وليست مجرد مقاومة: فعل يتمثل في إعداد الأمة للقيام برسالتها في البلاغ وتحرير المستضعفين في العالم وحمل أنوار الإسلام في كل مكان، وتقوية جانب المجتمع الأهلي حتى تكون له القوامة التامة على دولته، وتكون مجرد خادماً له يملكها ولا تملكه^(١٦٨).

إن تنظيم المجتمع الإسلامي في شكل تجمعات سياسية وثقافية واجتماعية هو السبيل الأمثل، إن لم يكن الأوحده لتقوية جانبه في مواجهة السلطة إن جارت، وتيسير مسألة التداول دون هرج، والسير به في اتجاه الاكتفاء الذاتي وتقليل اعتماده على السلطة، حتى لا يرتهن لها فتشمخ وتستبد، وحتى لا يكون همها الأوحده التشغيل وتوزيع الصدقات ورعاية الأمن، بل إن همها الأساسي، هي الأخرى، من باب أولى. ينبغي أن يتجه حتى يفرغ لخدمة الإسلام ونصرة المستضعفين في كل مكان ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمرنا

(١٦٨) راشد الغنوشي، «شعب الدولة أم دولة الشعب»، الفجر (١٩٩١). وقد أوقفت بسبب هذا المقال جريدة الفجر عن الصدور.

بالمعروف وبها عن المنكر والله عاقبة الأمور»^(١٦٩)، هذا النوع من الحزبية الذي ينبت في أرض الاسلام ومناخه لا يمكن أن يهدد وحدة الأمة بل هو السبيل لاستعادتها والمحافظة عليها^(١٧٠).

إن هذه الحزبية المشبعة بروح التوحيد والعدل والحق لا يمكن أن تتحوّل إلى عناد واستكبار وتعصب للباطل ونيل من قيمة الأخوة. فأخوة الإسلام العامة ما ينبغي أن تضار بأخوة حزبية خاصة، بل هذه ينبغي أن تكون في خدمة تلك، ولذلك أحسن ذاك الفقيه الذي اقترح أن يكون أعضاء مجلس الشورى مصانين من التعصب للموقف الحزبي والالتزام به عند تداول الشورى، بل ينبغي أن يكون العضو في مجلس الشورى محكوماً بالحق يدور مع القرآن حيث دار. وفي مجلس كهذا حري أن تصان وتتمو الأخوة، وأن تتحوّل مواقع الأغلبية والأقلية بين يوم وآخر بل في الجلسة الواحدة^(١٧١).

ويبدو أن الذين تحمروا من الحزبية في المجتمع الاسلامي لم يروا لها من صورة غير صورة الواقع الغربي، وشتان بين مبتغى علواً في الأرض، ومبتغى وجه الله، اللهم اجعلنا ممن ابتهغوا مرضاتك، وتجاوز عن زلاتنا.

إن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقية لا للمشاركة في السلطة وتحقيق تداولها فحسب، بل في تنشئة نوع خاص من السياسيين الربانيين. والحزب قبل ذلك جهاز لتحقيق اكتفاء الأمة بنفسها في تحصيل بعض مصالحها، إن لم يكن أغلبها. إن الحكم الاسلامي يقوم على الشورى، والشورى هي توزيع للسلطة ومنع تركّزها في جهاز اسمه الدولة. إذ ليس في الإسلام دولة بالمعنى الغربي إلا أن يكون الإسلام هو المعنى بها. فهو السلطة العليا التي لا تحدّها ولا تعلوها سلطة، وإنما في الإسلام أجير عند الأمة.

وتوزيع السلطة لا يعني مجرد المشاركة في مناقشة الأمور العامة والتقرير فيها، بل هو أكثر من ذلك وأعمق إنه تكوين المجتمع المدني، المجتمع الذي لا تتخذ علاقته بالسلطة صورة الرأس من الجسد، تتعطل وتنعدم وظائف الأول بمجرد انفصاله عن الثاني. نعم يكون كماله في الاتصال المنظم بينهما. ولكن ينبغي أن يكون المجتمع على قدر من التنظيم والاكتفاء الذاتي يتيسر له بهما السير المتدرج في طريق تقلييل الحاجة إلى السلطة والقدرة على مقاومة انحرافها المتدرج وذلك عن طريق تنظيمه بما يكفل القيام بأكثر ضروريات حياته وحاجياته، في التعلم والصحة والاقتصاد والدفاع والتكافل الاجتماعي، وما إلى ذلك من المصالح، منعاً

(١٦٩) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ٤١.

(١٧٠) صرح حاكم باكستان ضياء الحق في مجلس الشورى الذي عين أفراداً تعقياً على حركة العصيان «إن الديمقراطية ستكون مضمونة أكثر بواسطة انتخابات بلا أحزاب فإنه ليس هناك إمكان للمعارضة في نظام اسلامي يبحث عن الوحدة والاستقرار».

La Presse, 23/10/1983.

وكذا صرح زملاء له حكام في المشرق العربي أن نظام الانتخاب ليس من الاسلام واعترف به الآخرون نظراً وانتهكوه عملاً.

(١٧١) المودودي، تدوين الدستور الاسلامي.

للسلطة من أن تتغول وتستبد، شعوراً بأن لا قبل لهم بالاستغناء عنها، ومهما ساء رأيهم فيها فهم في حاجة إليها لحفظ أموالهم وأرواحهم وأعراضهم، ولكن بما لا ينمي لديها شعور الزهو والاستغناء عنهم بمجرد الحصول على البيعة.

إن الأحزاب الاسلامية هي قبل كل شيء تنظيمات لتربية الجماهير وتهيئتها للقيام بمهمتها الرسالية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾^(١٧٢)، وإن تكوين تلك الأحزاب قد جاء فيه أمر مباشر ﴿ولكن منكم أمة يدعوون إلى الخير﴾^(١٧٣). وأمة من هذا القبيل لا يمكن أن يعلق مصيرها بشخص الحاكم، بل هي التي ينبغي أن تكون صاحبة السلطان عليه، ولا يكون ذلك إلا بتربية الناس وتنظيم جهودهم للاستكفاء. أما غير المسلمين فهم أيضاً مواطنون في المجتمع الاسلامي فليسوا أجناب في هذا المجتمع، إنهم مواطنون ولكن لهم خصوصية، فهم مع المسلمين في العموم، إذ قد ارتضوا بالأسلوب العام الذي ينتظم عليه أمر المجتمع ومداره التسليم بالمشروعية العليا لنظام الشريعة، ورعاية مصالح الجميع على أساس المساواة، «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، إنهم مسلمون لا بالعقيدة، ولكن بالحضارة ونظام الإسلام العام^(١٧٤)، وروح التضامن والحمية، وتلك هي المواطنة في الدولة الاسلامية.

وبسبب هذه المهام العظيمة التنظيمية والتربوية الاجتماعية للأحزاب في المجتمع الاسلامي فإن نشوءها لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم لأن ذلك استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما هو من هذا القبيل لا يحتاج إلى ترخيص من أحد^(١٧٥)، خاصة وأن القسم الأعظم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متجه إلى الحاكم، فكيف تطلب ترخيصاً بنصحه ونقده؟ وكذا إنشاء الصحف وتأليف الكتب وسائر ضروب التعبير وإدارة المساجد.

سادساً: ضمانات أخرى لمنع الاستبداد

نذكر منها بإيجاز:

١ - حاكمية الله العليا، متمثلة في اختصاص الوحي كتاباً، وسنة بالتشريع الأصلي والمشروعية العليا، الأمر الذي يضعف إلى حد بعيد من سلطان الطغاة المتأتي من التلاعب بالقوانين وتكييفها على هواهم. ولقد أسلفنا الحديث عن استقلال التشريع الأصلي عن

(١٧٢) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١١٠.

(١٧٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤.

(١٧٤) أثرت في اخواننا المسيحيين في المشرق العربي مثل مكرم عبيد في مصر وبعض اللبنايين عبارات

جميلة مماثلة.

(١٧٥) العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية.

الدولة جملة، وكذا استقلال مهام تفسير النصوص والاجتهاد الفردي والجماعي، الأمر الذي يجعل مهمة مجلس الشورى مهمة تقنين وسنّ سياسات. ومن ذلك الحد من نفوذ الحكام المالي على الشعب من خلال تحديد مقادير الضريبة «الزكاة» واستقلال مؤسسة الزكاة.

٢ - التربية الاسلامية، التي تغرس في المسلم روح التحرر والخضوع لله وحده، ورفض ومقاومة كل سلطان يعلو على سلطان الله، أو يجور ويستبد، أو يتخذ العت بآرزاك الأمة وأرواحها نهجاً له. ولذلك كان الصراع عبر التاريخ بين الأنبياء وأتباعهم من جهة، والظغاة بالمال والسلطان من جهة أخرى، صراعاً أبدياً. وكان الطغاة لا يفهمون من عقيدة التوحيد «إلا أنها نداء للثورة» فكانوا يجتهدون في استئصال الدعوة الاسلامية أو تحريفها. والتربية الاسلامية لا تكتفي من أجل تحرير الضمير المسلم من كل خوف إلا من الله، ومن أجل غرس مبادئ الإيمان بالأخرة والنظام والعدل والمساواة بالوعظ والارشاد، بل شرعت نظاماً للعبادات كالصلاة والزكاة والحج والصوم يعمل ليلاً ونهاراً على ترسيخ هذه المعاني وتحويلها إلى سلوك وشعور دائمين من خلال هذه التمرينات الدائمة المنظمة في حدها الأدنى والمفتوحة للمستزيد وراء ذلك.

٣ - القضاء المستقل، وخاصة القضاء الخاص مثل محكمة المظالم التي تتولى الفصل في ما يرتكبه الحكّام من تجاوزات السلطة وظلم الرعية، ولذلك كان يختار لها القضاة الأشداء. وشبيه بها القضاء الإداري في عصرنا الحاضر، إلا أن نطاق ولاية المظالم أوسع من نظام القضاء الاداري، فهي تختص بالقضاء والتنفيذ^(١٧٦). ولا يملك أي مسؤول في الدولة بما في ذلك الرئيس أية حصانة للوقوف في وجهها. فالرئيس كما قدمنا مسؤول كسائر المواطنين عن أعماله أمام الأمة وفي مجلس القضاء، ويقتص منه وتجري عليه سائر أحكام الاسلام. وتعد تجربة القضاء الاسلامي في استقلالها وعدلها وما تمتع به القضاة من مكانة سامقة مفخرة وسبقاً للحضارة الاسلامية، دمرها الاحتلال الغربي والأنظمة التابعة التي خلفته.

٤ - منع التعذيب، هل يجوز في القضاء الاسلامي استخدام وسائل الإكراه والتهديد لحمل المتهم على الإقرار بجريمة يظن أنه فاعلها؟ نصوص الدين وقواعد الاجراءات القضائية واضحة في التحريم، ومع ذلك فلم يخل الأمر من اختلاف فقهي. أما نصوص الدين فقد أكدت على مبدأ البراءة الأصلية؛ إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته؛ قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن﴾^(١٧٧) ومن سورة النجم ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^(١٧٨)، ومعنى ذلك، «لا يجوز أن يكون الظن أساساً للمحاكمة ولا للتحقيق مع المتهمين»^(١٧٩)، يقول الرسول ﷺ «إذا

(١٧٦) العلي، الحريات العامة، ص ٦٤٧.

(١٧٧) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآيةان ٦ و١٢.

(١٧٨) المصدر نفسه، «سورة النجم»، الآية ٢٨.

(١٧٩) انظر تفسير الآية في موطنها في: سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار

الشروق، ١٩٨٠).

ظننت فلا تتحقق»^(١٨٠)، ويقول عليه السلام «إن الظن أكذب الحديث»، مما يؤكد قاعدة البراءة الأصلية، ويجعل أستار الناس وأعراضهم وأمواهم محصنة ذات حرمة مقدسة لا يجوز المسّ بها إلاّ بدليل قطعي. فهل يجوز أن يستخرج هذا الدليل بالضغط على المتهم بالحبس والتهديد والتعذيب؟ لا سبيل إلى ذلك، مهما كان الظن قوياً. لا سبيل إلى سلطة الاتهام - فرداً أو جماعة أو دولة - ومهما كانت خطورة التهمة إلاّ أن تأتي بالبيّنة القطعية على صحة التهمة، عملاً بقاعدة «البيّنة على ما ادّعى»، فإن فشلت في ذلك، فالقول قول المتهم، فإما أن يقرّ بالتهمة فتثبت عليه بأدلتها، أو أن ينكر وليس عليه شيء إلاّ القسم بالإنكار. أما لجوء سلطة الاتهام إلى الضغط على المتهم من أجل الإقرار بالحبس والتهديد والتعذيب فعدوان صريح على تعاليم الاسلام وقواعد العدالة، واستباحة وإهدار الكرامة البشرية والأدلة المناقضة، ومع وضوح الدليل الشرعي والعقلي في هذه المسألة فقد ذهب بعض الفقهاء الكبار خلاف ذلك:

فقد نسب الأصولي الكبير أبو اسحاق الشاطبي إلى المالكية جواز ضرب المتهم. وفي كتابه الاعتصام نسب إلى الإمام مالك جواز سجن المتهم، وذهب بعض أصحابه إلى جواز ضربه تحقيقاً لمصلحة شرعية في استخلاص الأموال من أيدي السّراق عندما تتعذر البيّنة. فإن قيل: هذا يفتح الباب لتعذيب البريء. قيل: ففي الإعراض عنه ابطال استرجاع الأموال، والتعذيب غالباً لا يصادف البريء^(١٨١). أما ابن القيم فيفصل في الأمرين أن يكون المتهم معروفاً بالنزاهة وبتفانق الفقهاء أنه لا يجوز تعذيبه. أما إذا كان مجهول الحال فهذا يجبس حتى ينكشف أمره، ويجوز حبسه. أما المعروف بالفجور كقطع الطريق وغيرها فيجوز ضربه لحملة على الإقرار. واستدل على ذلك بفعل النبي ﷺ عندما أمر علياً (رضي الله عنه) أن يلتحق بإمرأة تحمل رسالة إلى قريش تخبرهم باعترام النبي ﷺ فتح مكة وقد كان ﷺ حريصاً على كتمان ذلك. فلما التحق بها علي (رضي الله عنه) وطلب إليها تسليم الرسالة، أنكرت. فقال لها: «لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب»، فأخرجته. وهو استعمال للتهديد في التحقيق. هذا جملة ما استدلووا به، ولا ينهض لهم دليلاً. أما الاستدلال بهذه الحادثة للتشريع بأن للحاكم أن يستخدم وسائل التعذيب لحمل المتهم على الإقرار فباطل ومدخل إلى فساد عظيم. ذلك أن النبي ﷺ لم يتصرف من موقع السياسة الشرعية، موقع القاضي المحقق وإنما من موقع النبوة. إذ قد جاء الخبر اليقين عن الله عمّا فعلته تلك المرأة، فلم يكن بصدد ظن استخدم فيه التهديد للتحقق، وكل الذي فعله علي تهديد بالتمتيش، وأما استدلال الشاطبي بالمصلحة فباطل لأن شرط المصلحة الا تناقض نصاً ثابتاً، والنصوص متضاربة على منع اعتماد الظن طريقاً إلى الحكم على الناس، وأن المصلحة في أمن الناس على حرمتهم حتى وإن أفضى ذلك إلى نجاة مجرمين، فذلك أفضل من احتمال تسليط العذاب على أبرياء. وأما ما نسبته الشاطبي إلى مالك من جواز حبس المتهم فغير صحيح. فقد جاء في المدوّنة وهي

(١٨٠) رواه الطبراني.

(١٨١) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١٢٠.

أوثق مصادر المالكية «فإن ضُرب وهُدد فأخرج القَتيل أو أخرج المتاع الذي سرق أقيم عليه الحد فيما أقر به أم لا وقد أخرج ذلك؟ قال لا «أقيم عليه الحد إلا أن يقر بذلك أمناً لا يخاف شيئاً». ويمثل هذا قال الامام أحمد وأبو حنيفة والشافعي من أن إقرار المكره ليس شيئاً^(١٨). إذن فقد ارتفعت الذريعة التي يمكن أن يستند إليها الطغاة في قهر الأحرار. وإذا كان طغاة زماننا ما عادوا محتاجين للفتوى الشرعية من أجل تحويل الاعتقال العشوائي والتعذيب الوحشي حتى الموت والمحاکمات المصطنعة إلى سياسة عامة لا تمثل نزوة لشرطي صغير وإنما تجسد التشجيع عليها من أعلى سلطات الدولة^(١٩). إن فلسفة حقوق الانسان في الإسلام التي تنطلق من مبدأ التكریم الإلهي للإنسان واستخلافه في الأرض، واعتبار أن الرسل إنما بعثوا لإقامة العدل وكسر الأغلال وتحرير البشرية، تأتي كل عدوان وترفض بشدة وتحارب كل صنوف الإكراه للإقرار بجريمة مهما كان الهدف نبيلًا، وهي تسعد بدعم كل المواثيق الدولية، وجهود المنظمات الانسانية والحقوقية العاملة على إقرار ضمانات كافية لحقوق الانسان وكرامته، واجتثاث التعذيب وكل صنوف الإكراه والضغط والعنف أياً كان المتورط فيها، فرداً أم جماعة، مؤمناً أم كافراً. وتمثل الثقافة الإسلامية دعماً معتبراً لترسيخ وتأسيس مبادئ وقيم وفلسفة حقوق الانسان والبراءة الأصلية والأخوة الانسانية، والحرب التي لا هوادة فيها ضد الطغيان والعدوان، تأسيساً على اعتبار أن كل ذلك مقاصد أصيلة في شريعة الإسلام، تزكيتها رسالة الاسلام، ولا تحيف عليها، وتعد فاعلها بالجزاء الحسن في الدنيا والآخرة، وتتوسع الوالغ فيها بأشد العذاب في الدنيا والآخرة. ألم يخبر النبي ﷺ عن امرأة دخلت النار في هرة، بسبب تعذيبها لها، فكيف إذا تعلق الأمر بتعذيب انسان؟ وحتى شعوب يكاملها بشكل مباشر أو بغيره العون إلى الحكام الطغاة؟ كم أدخل الطغاة من بشاعة على حياتنا وديننا؟

٥ - ولاية الحسبة، ومن الولايات العامة ولاية الحسبة. والاحتساب هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر، ولأن ذلك مهمة كل مسلم له ولاية عامة، أي هو مكلف من الله لإقامة هذا الدين وإنفاذ الشريعة في ذات نفسه وعلى الناس في حدود استطاعته. غير أن هذه الولاية العامة فرض عين على رئيس الدولة لأنه بحكم ولايته على حفظ الدين بإنفاذ أحكامه وصيائمه من التحريف، وعلى الناس برعايته على مصالحهم وما يقتضيه ذلك من رعاية حقوقهم ومنع تظلمهم، بحكم ذلك كان الاحتساب متعيناً في حقه لأنه من جوهر عمله. فواجب عليه اقامة الأجهزة المناسبة لتحقيق ذلك. وكان نظام الاحتساب هو الذي اهتمت إليه السياسة الشرعية، فكان الخلفاء يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم. ثم لما توسع المجتمع أقاموا مؤسسة الحسبة، فتولاها قضاة علماء شجعان خبيرون بأحوال الناس يمضون في الشوارع والأسواق ويقتحمون أبواب المؤسسات العامة ودواوين الحكومة والمحلات العامة، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، سواء تعلق الأمر بقيمة من قيم الاسلام مضيعة أو بمصلحة من مصالح الناس معطلة، لا يتجسسون على الناس، مكتفين بالمنكرات الظاهرة أياً

(١٨٢) خليل شباط، في: الثقافة الاسلامية، العدد ٤١ (شعبان ١٤١٢).

(١٨٣) تقرير منظمة العفو الدولية حول أوضاع حقوق الانسان في تونس لشهر آذار/ مارس ١٩٩٢.

كان فاعلها. ولذلك عدت الحسبة نظاماً لحماية الشريعة في النظام الاسلامي، وهو ذو طبيعة ادارية، غير أنه يتضمن بعض العناصر القضائية، وهي ولاية اتهام وسلطة قضاء وتنفيذ، شبيهة بها النيابة العمومية إذ تقوم كلتاها على رعاية الحقوق العامة للمجتمع التي يطلق عليها في المجتمع الاسلامي حقوق الله^(١٨٤). إن المحتسب يفصل في القضايا التي لا تحتاج إلى اشهاد ولا دعوى يفصل فيها على عين المكان. ولأن المحتسبين لا يوصد دونهم باب، الأمر الذي يجعل مراكز الاعتقال والحبس وسائر المؤسسات الإدارية تحت رقابتهم وبالمرصاد، لما يحدث فيها من تجاوزات وجرائم من طرف أعوان الدولة.

٦ - رقابة الرأي العام، ولقد عدّه بعض الفقهاء المعاصرين سلطة رابعة في الدولة الاسلامية، بل هو مصدر كل سلطة للدولة لأنه صاحب الولاية العامة الحقيقية - أي الرئاسة العامة - لأنه هو المخاطب بالشريعة والمسؤول على انفاذها. ولتعذر أن يقوم بذلك الناس مجتمعين تعين أن يعهدوا بها إلى واحد منهم للنيابة عنهم في إقامة الشريعة تحت رقابة الأمة ومسؤوليتها، لأنها هي المستخلفة عن الله، والرئيس هو المستخلف عنها لينوب عنها في النهوض بمقتضيات الاستخلاف.

ولكن هذا الاستخلاف الثاني لا يسقط الاستخلاف الأول، فتبقى الأمة مسؤولة تراقب خليفتها وتعيّنه على أداء المهمة التي خلقَ الجميع من أجلها: عبادة الله عن طريق انفاذ شريعته في الكون.

والأمة تقوم بهذه الرقابة العامة فرادى وجماعات،. الجميع مجتهدون في الليل والنهار والسر والعلن لتجذير الايمان والسلوك الاسلامي وصيغ الحياة بصيغة الاسلام، ومطاردة المنكر بكل الوسائل الممكنة عبر الصحف والمساجد والمسيرات وسائر ضروب الضغط سواء أكانت فردية أو جماعية. وهذا الشعور العميق في نفس كل مسلم أنه أمين على رسالة الإسلام حيثما كان، لا يهاب حاكماً ولا محكوماً ولا يخشى في الله لومة لائم، وأنه سيحاسب أمام الله على هذه الأمانة، هل عاش لها وبها، أم انشغل عنها؟ هو الذي جعل المسلم انساناً ايجابياً لا يعرف العجز واليأس إلى نفسه سبيلاً، وهو سر بقاء الإسلام رغم فساد السلطان، وهو الدافع إلى تكوّن الجماعات في سائر حقول الحياة السياسية والاجتماعية انفاذاً لأمره تعالى أن «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» [سورة المائدة: ٢]. ولا شك أن المسلمين قد قصروا في تحقيق أمر الله بتجميع طاقاتهم وتنظيمها حتى تتحول قوة مرهبة للباطل بانية للحق. وكان ذلك التقصير والاقتصار على الجهود الفردية أو الاتكال على الدولة، وقد كانت في كثير من الأحيان بلاء على الإسلام والمجتمع، وذلك قد أضعف سلطة الأمة، سلطة الرأي العام بأن فسح مجال العبث والاستبداد.

إنه ليس هناك من فرصة في أمة اسلامية تستوحي قيم الاسلام وعقائده تحكّمها دولة ملتزمة بالنص والشورى، لنشوء الجور والتعسف في استعمال السلطة. وإذا حدث ذلك فليس

(١٨٤) العلي، الحريات العامة، ص ٦٤٧.

له من فرصة للبقاء والاستمرار طويلاً طالما ظلت آليات التشريع والتربية والتنظيم التي جاء بها الاسلام متحركة عاملة، وظل كل مسلم متعاوناً مع اخوانه من أجل القيام بالولاية العامة التي ائتمن الله عليها الأمة أفراداً أو جماعات أمانة قيام الحق والعدل في العالم، الأمانة التي بعث بها جميع الرسل، «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس»^(١٨٥).

٧ - المواثيق الدولية ليس في الإسلام ما يمنع قيام نظام دولي بين الشعوب والحضارات وأهل الملل على أساس العدل والمساواة لضمان حرية الشعوب وعدم اعتداء البعض على البعض، فلقد شهد النبي ﷺ، وهو فتى، حلف الفضول. ذلك الحلف الذي عقده زعماء القبائل لمنع الظلم والعدوان ونصرة المظلوم، ولم يكن عنده مانع ليعقد مثله في الإسلام. وفعلاً كان صلح الحديبية بين الجماعة المسلمة وكفار قريش شاهداً آخر على حرص الإسلام على السلام العادل وحرية انتقال الأفكار والبضائع والأشخاص، واعتماد الأساليب السلمية في فض النزاعات. ولئن اختلف المفكرون المسلمون في آيات الجهاد أين تنزل: أهى تحريض للمسلمين على نشر الاسلام ولو بالقوة؟ وذلك ما ارتآه قدامى ومحدثون منهم: الشهيد سيد قطب تأويلاً لآيات الجهاد والسيرة النبوية^(١٨٦). مقابل ذلك مال معظم الفقهاء المحدثين إلى اعتبار أن السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، وإن الجهاد إنما هو لرد عدوانهم وحملهم على السلم، «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»^(١٨٧)، «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»^(١٨٨)، «لا يهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرهواهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين»^(١٨٩)، مما يكشف أن الدولة الاسلامية تقوم سياستها الخارجية ازاء دول الكفر على السعي إلى ضمان:

- ١ - حرية الدعوة إلى الاسلام واعتبار شريعته لا تعلوها شريعة.
- ٢ - الاستقلال التام وعدم اتباع أي محور دولي.
- ٣ - السلام وعدم الاعتداء على الغير.
- ٤ - التعاون على أساس العدالة والتكافؤ.
- ٥ - الوفاء بالمعاهدات والمواثيق.
- ٦ - رد العدوان^(١٩٠).

ولقد تأول العلامة الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير كما تقدّم الآيات

(١٨٥) القرآن الكريم، «سورة الحديد»، الآية ٢٥.
(١٨٦) انظر تفسير آيات الجهاد في: قطب، في ظلال القرآن.
(١٨٧) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٦١.
(١٨٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٩٣.
(١٨٩) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة»، الآية ٨.
(١٩٠) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص ١٣١ - ١٣٢.

الداعية إلى الابتداء بالقتال في ظاهرها، أنها مؤولة أو منسوخة بما لا يناقض قاعدة أصلية في الدين ﴿لا اكراه في الدين﴾^(١٩١)، ونبذ العدوان ﴿ولا تعمدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾^(١٩٢)، والوفاء بالعهود والمواثيق ﴿وأوفوا بالعهد﴾^(١٩٣)، الأمر الذي يسمح بإقامة المعاهدات السلمية مع الدول المسالمة والمحايدة وتبادل العلاقات والمنافع والاتفاق على عدم الاعتداء، بل حتى على محاربة كل عدوان في العالم والتصدي لكل وضع ظالم على غرار حلف الفضول، غير أنه من أجل ذلك ينبغي لمنظمة الأمم المتحدة أن تتطور إلى وضع أكثر عدالة وفعالية بعيداً عن هيمنة دول مخصوصة وعن المعايير المزدوجة، فتمثل ضماناً أخرى ضد الجور والاستبداد في العالم وإطاراً جاداً عادلاً للتعاون والسلم الدوليين. وأنه لمهين لأمة القرآن وحيف عليها وإذلال أن تدار شؤون الحكومة العالمية (مجلس الأمن) في غيبة أي ممثل لها، وهو وضع ياباه الدين والمروءة.

سابعاً: كيف نفسّر ما ظهر من استبداد في تاريخ الاسلام؟

١ - لا يمكن لأحد أن يبرهن أن الإسلام قد شرّع الاستبداد لأن تعاليم الاسلام كلها حرب على الظلم ودعوة إلى العدل. حتى ذهب فقهاؤه إلى أنه حيث العدل فثم شرع الله^(١٩٤).

٢ - إنه ليس لأحد أن يثبت أن الجور قد غدا في الأمة عقيدة مشروعة، كما هو الحال في العصور الوسطى الأوروبية حيث نشأت فلسفة سياسية تقرر للملوك وآباء الكنيسة بنوع من الألوهية والامتيازات تجعلهم فوق القانون، بل ظلت الثورات لا ينطفئ لهيبها إلا لتشتعل في مكان آخر، وما ذاك إلا بسبب استمرار المثل الاسلامية في العدل والحق والتحرر قائمة في نفوس أغلب المسلمين فيسترخصون هلاك الأنفس والأموال في سبيل استعادة المثل المفقود، أي عهد الخلافة الراشدة. وكما يقول أ. محمود الناكوع، «وبدراسة تاريخ المجتمع العربي الاسلامي وتاريخ السلطة السياسية في عهد الأمويين والعباسيين، وهي أضخم مراحل ذلك التاريخ، نستشف أن انحراف السلوك السياسي لم يشمل البناء الثقافي، ولم يهدم أركان العقيدة، ولم يرفض أحكام الشريعة والتفاسي بها في المجتمع، ولم يمنع حرية الحركة والتنقل والتجارة ونشر التعليم والحرف، بل إن الحياة المدنية كانت مزدهرة».

٣ - إن الاستبداد لم يكن حكراً على تاريخ المسلمين، بل إن حظهم منه بسبب الاسلام كان أدنى من حظ غيرهم، فلم ينشأ فيهم من يدعي الألوهية أو النطق باسمها، ولا بلغ الضلال والخنوع بجاهيرهم أن بيعت في أسواقهم تذاكر الغفران والجنة. كما حدث في الأسواق المجاورة، ولا اعتبرت الأرض ومن عليها ملكاً للحاكم.

(١٩١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

(١٩٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٩٠.

(١٩٣) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٣٤.

(١٩٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قِيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ١٩٦٨).

والدول المعاصرة نفسها حتى التي تحكمها الديمقراطيات التعددية الليبرالية، ولئن اعترف فيها للمواطن بأقدار من الحقوق والحريات فقد ظل التنايز والتصارع الطبقي قائماً وحاداً في مجتمعاتها، وظل ملايين المواطنين في البلد النموذجي للديمقراطية كالولايات المتحدة يجوبون الشوارع بلا مأوى ويعيشون على التسول^(١٩٥).

ولا حديث عن الإبادة الجماعية والمجازر البشرية التي ارتكبت هناك ضد سكان البلاد الأصليين من الهنود الحمر والأفارقة الزنوج، ولا حديث أيضاً عن الاستبداد المتوحش والتدمير البشع والاستغلال الرهيب الذي قامت به الشعوب الأوروبية ضد بقية أمم الأرض منذ عصر نهضتها، حتى لكان ناطحات سحابها قد شيدت بجهاجم ودماء وثروات بقية الشعوب المستضعفة، وليس ذلك بغريب عن مفهوم الدولة الإله في التصور الغربي؛ الدولة السيد الذي لا تعلقه قيمة من القيم ولا يعترف بقانون غير قانونه، فعله الحق وقوله الصدق والمشروعية ما تصدره برلماناته وتنفذه أساطيله ومخابراته وتبثه وسائل اعلامه. إن القهر طبيعتها التي لا تفارقها ولا سلطان يعلوها.

مقابل ذلك تحمي مشروعية الاسلام العليا التي يقوم عليها الحكم الاسلامي من تغول الدولة وتآليها، وتظل قوانينها ومؤسساتها وأشخاصها تحت سلطان القانون الأعلى.

٤ - إن تاريخ الاسلام لم يكن سلسلة متوالية من أنظمة الجور، بل لم تخل حلقة من حلقاته من نوع تفاعل مع الإسلام، وكانت الشريعة أو أجزاء منها نافذة موقرة، يستمد الحاكم مشروعيتها منها، حقيقة أو رسماً. ولم تقم الدولة العلمانية بشكل صريح إلا بسقوط الخلافة العثمانية واقتحام (الدول الديمقراطية) دار الإسلام تعيث فيها فساداً واستغلالاً وتدميراً لتراثها، حتى إذا انتفض الاسلام وجرد سيفه يطرد الأوغاد وتسلت الدول الغربية بمختلف وسائل الدهاء والمكر لتنصيب جملة من الحكام العملاء التابعين لها بالولاء، لا يقوم لهم حكم ولا يستقر إلا بالولاء لأسيادهم وتسليط أبشع أنواع القهر على الشعوب المدفوعة بمثل الاسلام إلى التحرر. وإذا كانت العلمانية في تاريخ الغرب قد ارتبطت بتحرير العقول من كل القيود وتحرير الشعوب من الحكام المتألهين، وبناء الديمقراطية والمجتمع المدني، فقد ارتبطت عندنا بسيطرة الدولة المطلقة على الدين والعقل والثقافة والاقتصاد والمجتمع فكانت حداثة مزيفة أو علمانية ثيوقراطية^(١٩٦).

إن أبشع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الاسلامي لا تستمد من الاسلام وأمته، بل من الولاء والتبعية للغرب. فبم يفخر

(١٩٥) انتفاضة لوس انجلس وما أحدثته من دمار لم نحمد ناره إلى حين إلا بإعلان حالة الطوارئ وارتكاب مجزرة لم تكن غير شرارة لما يمتلئ في بنية المجتمعات الغربية من ضروب القهر والظلم، ربما تعدو أمامها يوم أن تنفجر الانتفاضة الفلسطينية المباركة ضد «الديمقراطية» الاسرائيلية لعب أطفال. انظر: محمود الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي (لندن؛ بيروت: ١٩٩١)، ص ٨٨.

(١٩٦) انظر: راشد الغنوشي، «أية حداثة؟ ليس مشكلنا مع الحداثة»، «قراءات سياسية، العدد ٤ (خريف ١٩٩٢).

العرب المعاصرون وأنصار الحداثة الغربية، وبِمَ يستطيعون على الإسلام وتجربته في الحكم؟

٥ - إن الانحراف عن مبدأ ليس شهادة ضده، وإذا لم يكن الإسلام هو الذي صنع الاستبداد بل جاء كاسراً للأوثان هادماً للطغيان حرباً على الجابرة وثورة تحررية إنسانية شاملة، فما حدث في بعض العصور من انحراف عن عدالته إلى الاستبداد وعن نوره إلى الظلمات لا يتحمّل مسؤوليته، وليس من الحق أن ينسب إليه، فتاريخ الإسلام ليس بالضرورة تاريخ المسلمين، بل تاريخ الإسلام هو جملة المواقف والمسالك التي صدر فيها المسلمون عن الإسلام . . . وما خالفها فهو تاريخ الجاهلية والقبلية العربية^(١٧).

٦ - إنه إذا كانت المبادئ تُعرف في ميزان الحرية والعدالة والمساواة من خلال أسلوب تعاملها مع المخالف، إذ الحرية هي المفتاح الحقيقي لكل نظام سياسي ومنطلق البناء ومقياس التقدم والتأخر والصلاح والفساد، فإن سجل علاقات المسلمين بأهل سائر الطوائف والملل تمثل خير شهادة لإنسانية الإسلام والمسلمين، ومستوى القدسية الذي تبوّأته حقوق الإنسان على طول التاريخ الإسلامي، إذ لم يسجّل ذلك التاريخ حادثة واحدة لإبادة جماعية لأهل قرية أو مدينة ينتمي أهلها لدين مخالف، شأن ما قامت وتقوم به الشعوب الأوروبية بشكل مباشر، كإبادة أهل الأندلس والهنود الحمر ومليونيين في الجزائر، أو غير مباشر من خلال دعمهم الصهاينة والبيض في القارة الأفريقية، ولكل عملائهم في مشرق الأرض ومغربها.

ولقد قرأنا شهادات لمنصفين حتى من مؤرخي اليهود، يعترفون أن الشعب اليهودي لم يعرف مرحلة ازدهار لثقافته وأمن على حياته طوال العصور الوسطى كما عرفها في البلاد الإسلامية، بل قد أبدى مؤرخون أوروبيون عجبهم من ظاهرة كثرة الموظفين والمسؤولين المتنفذين من النساطرة واليهود في عدة دواوين لحكومات إسلامية في مستوى وزراء ومدراء، حتى كان ذلك مثار غيرة المسلمين وحقدهم على بعض الخلفاء. فهل من نظير لذلك في أية ديمقراطية من الديمقراطيات الغربية المعاصرة تعد فيها الأقلية المسلمة بالملايين؟ أليست أحقر الأعمال هي التي توكل إليهم . . . ؟ أليسوا وأطفالهم هدفاً ميسوراً للحقد والتعصب العرقي؟ فأية حرية وأية حقوق للإنسان يتكلم بها الغرب؟ فالحرية المنقوصة في الغرب هي سبب تقدمه وقوته وهي خير من الشعارات الفارغة التي تلوكها الحكومات الشيوقراطية المتذيلة له . . . والتي تتنافس في تأكيد شرعيتها لديه من خلال تنافسها في انتهاك الديمقراطية وحقوق الإنسان تحت ستار مقاومة الأصولية، حتى لتكاد تغدو مقاومة الأصولية أي الإسلام المصدر الأساسي لشرعية السلطة في الوطن العربي.

إن علماء الإسلام وهم مغلوبون على أمرهم ومع ذلك لا زالوا يوصون الشباب الإسلامي المتحمس بمثل هذه الوصية «إني أحذر الشباب المسلم المعتقدين بالإسلام أن لا يتصوّروا بأن طريق المحافظة على المعتقدات الإسلامية هو بمنح الآخرين من إبراز عقائدهم، إننا لا نستطيع حراسة الإسلام

(١٧) انظر في موضوع الإسلام والجاهلية على صعيد الفنون: محمد قطب، منهج الفن الإسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٨٢.

إلا عن طريق قوة واحدة ألا وهي قوة العلم وإعطاء الحرية للأفكار المخالفة، ومن ثم مواجهتها مواجهة صريحة واضحة^(١٩٨). وإن الحل لا يوجد في كتب التراث ولا يوجد في كتب الحضارة الحديثة، ولا يوجد في برامج هذا الحزب. لا يوجد في أي من هذه وحدها، ولكنه يوجد في الأمة كلها فتصافر قدراتها وتكامل جهودها وحشد قواها يمكنها من النهضة. وهذا الأمر يقتضيها بالضرورة اتفاق الأمة من خلال اصغائها إلى نخباتها على أسس الحريات السياسية وممارسة الشورى أو الديمقراطية بكل نزاهة وإخلاص وصدق، فإن رسالة المثقف أن يمكسك براءة الحرية، وأن يعبر بلغة قوية وواضحة وموضوعية لتأكيد دور جماهير الناس وحققها في اختيار القيادة السياسية التي تدير السلطة. ومن علامات الضعف وصور الخيبة وجود عدد كبير من المثقفين قد استسلموا أمام الضغوط وإغراءات السلطة المستبدة، فوظفوا كل مهاراتهم في خدمة تلك السلطة وسياساتها^(١٩٩).

إنه لا مناص لمجتمع الحرية والنهضة والوحدة من فكر اسلامي يؤصل هذه المعاني في ثقافتنا ومسالكنا ويربطها بعقائد الناس وهمومهم. لا مناص من حلف فضول، أو عقد شرف بين كل جماعات الصفوة على قاعدة اعتراف الجميع بالجميع، واحترام إرادة شعوبنا وهويتها الإسلامية والجهاد الناصب لترويض الدولة؛ الدولة المتوحشة، حتى تكون الكلمة العليا لله، ثم للقانون والجماهير.

ثامناً: نظرة عامة على الأحزاب الاسلامية

المتابع مسار الحركة الاسلامية - على اختلاف أوضاعها في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، وفيها وحدها قامت وتقوم جماعات اسلامية جعلت الحصول على السلطة جزءاً من برنامجها - يلحظ بوضوح اتجاهات عاماً متدرجاً لدى تلك الجماعات نحو تنظيم نفسها تنظيمياً شورياً ديمقراطياً، والبحث عن فرص العمل في إطار القانون، وانتهاج الوسائل القانونية سبيلاً إلى تحقيق أهدافها، وذلك مقابل اتجاه النظام العربي ومنذ الخمسينيات إلى نماذج من الحكم المغرق في المركزية والقمع للحريات وتضييق دائرة المشاركة، سواء ما كان منها متأثراً بالنمط الشرق أوروبي أو ما كان مشدوداً إلى الغرب الأوروبي، الكل عمل على تصفية المرحلة الليبرالية الضعيفة وما كان سائداً في المرحلة التي سبقت المرحلة الثورية من تعددية هشة أتاحت للمجتمع والفكر مجالات واسعة راقية للتعبير، فكان عمالقة في الفن والأدب والفكر والإعلام والدين.

إن ضغط الخارج على الداخل واستغلال العلمانية للقضية الفلسطينية لطرح الشعارات الكبيرة الفضفاضة، وما قامت به النخب التي تربت على أيدي الحياية الأجنبية ورعايتها

(١٩٨) الشهيد آية الله المطهري. نقلًا عن: صلاح الدين الجورشي، من تحقيق له عن ايران نشرته جريدة الرأي، ١٩٨٤/٣/٣١.
(١٩٩) الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي.

المستمرة لها من فصل للحكم عن المجتمع، أحدث تحولاً هائلاً في علاقة الدولة بالمجتمع، إذ اغتربت الدولة بخطابها وعلاقاتها، وغدا الشعب في حيرة. هل هذه الدولة دولته؟ وهل القائمون عليها هم حقيقة يستمدون شرعيتهم منه أم من الخارج...؟ إنها تعلن أنها اسلامية مثلاً، ولكنها تحظر الأحزاب الاسلامية وتشجع على انتهاك الصيام والحرمات ومعاقرة الخمرة. كان من الطبيعي لدولة اغتربت خطاباً وولاءات أن تعتمد المزج بين السياسة «النفاق» والعنف. ومع تنامي الرفض لهذه الدولة وحلول قادة محدودي الإشعاع السياسي، مالت الكفة لصالح خيار العنف. ولقد توالى موجات الرفض الصادرة من المجتمع تجاه الدولة، من قوميين وليبراليين ويساريين ونقابيين واسلاميين، وفي كل مرة يخرج فريق من السجن ليحل محله فريق آخر، وكثيراً ما جمعتهم السجون، حتى إذا تفاقم ضغط الدولة على المجتمع وأنهكت اتجاهات العلمانية، تحولت من السجن بسرعة هائلة طوائف منها إلى خدمة جلادها، مدّاحين ومشيرين، وحتى كلاب حراسة^(٣٠٠).

كان من الطبيعي أمام تفاقم حدة التبعية واشتداد ضغط الأزمة الاقتصادية، والاستفزاز المتواصل الذي تمارسه الدولة التابعة، لمشاعر الناس الدينية والخلقية، وانحياز المؤسسات التقليدية دون أن يحل محلها بديل مكافئ، والغطرسة الاسرائيلية المتعمقة دون رادع، واحتداد شعور مجتمع ذي حضارة عريقة ومجد عظيم بمهانتها وذلتها وغربته في هذه الكيانات السخيفة المتوحشة المساة دولاً، أن يثمر كل ذلك تياراً جارفاً يدعو إلى العودة إلى الدين لدى كل فئات المجتمع من أدناه إلى أعلاه، فالمهانة تشمل كل من بقيت فيه ذرة من مروءة، ووطأتها هي أشد على الفئات المتعلمة الأكثر اطلاعاً على حقيقة المأساة منها على الفئات الأخرى.

١ - الحركة الاسلامية والعنف

أبرز ما يسم علاقة الدولة التابعة بمجتمعها هو علاقة العنف. إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح ألوان العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع عن أصوله، وضميره، من أجل فرض ما سمي بالحدائث، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب أو التحديث على النمط الغربي نقيضاً كاملاً للديمقراطية من كل وجه.

وإذا كانت الفئات العلمانية بذاتها قد وقعت عليها وطأة الدولة المحكومة من طرف شركائها في المذهب، بسبب إصرار فئة على احتكار السلطة والثروة والمجد ورفضها كل شراكة، فمبررات تعرض الاسلاميين للعنف أوفر وأشد. من هنا نفهم موجة العنف التي تجتاح علاقة الدولة بالحركات الاسلامية، دون أن تقتصر عليهم، غير أن الهوة هنا أوسع.

(٢٠٠) تعبير استخدمه العالم الاجتماعي التونسي، خليل الزميطي في نقد طائفة من اليساريين في مجلة حقائق.

أما ردّ الاسلاميين في تياره العام - لا سيما بعد تجارب مرت بهم في غاية القساوة - وبعد ذبوع أفكار الديمقراطية في العالم، فقد اتسم في تياره العام برفض الاستدراج إلى العنف والإصرار على منهج البلاغ المبين والصبر الجميل، كما هو الموقف الرسمي للإخوان المسلمين والجماعة الاسلامية بالباكستان والهند وبنغلاديش، والحزب الاسلامي في ماليزيا، وحزب الرفاه في تركيا، والنهضة في تونس^(٣٠١)، عدا أحداث فردية معزولة هنا وهناك كثيراً ما ضخمت كمبرر لتصفية المنافس السياسي. ولا يزال هذا النهج يشمل التيار الأوسع في الحركة الاسلامية. غير أن اشتداد الضغط وانسداد آفاق العمل السياسي بانتشار قوانين ظالمة تستثني الحركة الاسلامية من حقها في الاعتراف القانوني، وقوانين أخرى تمنع العمل في المساجد إلا بإذن من الدولة، بل وصل التضييق حد مطاردة السلوك الديني الفردي كحمل الحجاب من طرف النساء^(٣٠٢) والصلاة، مما يصدق عليه وصف الاضطهاد الديني بحق^(٣٠٣)، إلى جانب اتخاذ التدين علامة مُسقطّة في الانتداب إلى الوظائف العامة والخاصة، أو سبباً للطرد والحرمان من الشغل^(٣٠٤)، فضلاً عن اعتماد البوليس السياسي الطرف المحاور للجماعات الاسلامية باسم الدولة، وما أنتج ذلك من حملات ومطاردات وانتهاكات للحريات، واعتداء وسائل التعذيب^(٣٠٥)، فضلاً عن تزيف الانتخابات وحتى الدوس بالدبابات على صناديق الاقتراع، ومعاقبة الفائزين - حكام البلد الشرعيين بالسجون والمشائق كما حدث في أكثر من دولة - ويزيد الطين بلةً والاسلاميين استفزازاً وقهراً واندفاعاً إلى العنف، ما تلقاه هذه الأنظمة من دعم إعلامي ومالي من طرف الغرب الديمقراطي، وما تلقاه من دعم كامل من طرف النخب العلمانية إلى حد خروجها في مسيرات مطالبة بالغاء الانتخابات، وهاتفة ضد العروبة والاسلام كما حدث في الجزائر^(٣٠٦).

ومع ذلك لا يزال التيار العام في الحركة الاسلامية وهو تيار أغلبية في معظم البلدان العربية يتذرع بالصبر باحثاً عن أية مساحة قانونية للعمل، مجادلاً خصوصه العلمانيين أولئك الذين قد جعلوا رزقهم تبرير الدكتاتورية وإقصاء الإسلاميين بحجة أنهم أعداء الديمقراطية، مع أنه ليس لأي فريق من فرق النخب ما يفخر به ويقدمه من تجربة ونموذج في الديمقراطية. بل أكثرهم بالأمس القريب بحث حناجرهم والتهب أكفهم للتنبؤ بانظمة الحزب الواحد وتبريرها.

إن التيار الاسلامي يُتهم بالسعي إلى الانقضاض على السلطة، وإذا كان المقصود هو

-
- (٢٠١) راشد الغنوشي، «الحركة الاسلامية والعنف»، في: الذكرى الثالثة لانبعث حركة الاتجاه الاسلامي في تونس، ١٩٨٤/٦/٦.
- (٢٠٢) حصل ذلك في تركيا وتونس.
- (٢٠٣) «حوار مع خيس الشباري»، أجراه صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد ٣٨٢.
- (٢٠٤) حصل ويحصل في أكثر من قطر عربي.
- (٢٠٥) انظر: تقارير منظمة العفو الدولية في شأن البلدان العربية، مثل تقرير شهر آذار/ مارس ١٩٩٢، حول ما يحدث في تونس.
- (٢٠٦) جريدة القدس في تقرير حول المسيرة التي قام بها العلمانيون في الجزائر (آذار/ مارس ١٩٩٣).

مجرد السعي إلى السلطة وإنما لأجل ذلك تنشأ الأحزاب، لتضع برنامجهما موضع التطبيق، وليس في الديمقراطية من معنى أو فضل أبرز من كونها أفضل أداة متاحة لتحقيق التداول السلمي على السلطة. أما إذا كان المقصود بالانقضااض، هو السيطرة على السلطة من غير طريق مشروع كما يفعل الانقلابيون. فأولى أن توصم بذلك النخب القابضة على السلطة بيد من حديد، التي سرت إلى السلطة في الهزيع الأخير من الليل على ظهر الدبابات، أو تلك التي تزيف الانتخابات وترفض التداول على السلطة^(٣٧). ولماذا يحتاج الإسلاميون، كما ذكر المفكر الإسلامي محمد عمارة إلى الانقضااض على السلطة وهم الأغلبية، اللهم إلا إذا كان الطريق غير سالك.

٢ - مناهج الجماعات الإسلامية

تبين أن التيار الرئيسي في الحركة الإسلامية لا يزال مصابراً على البلاء، برفض الاستجابة لنداءات العنف المتصاعدة من داخله وخارجه. وأن التيارات العنيفة على قلتها ضمن التيار العام لم تعتمد العنف ابتداءً، وإنما كرد فعل على عنف الدولة وحالة الانسداد العام. وأن هذه الجماعات ذاتها تبقى امكانية تدرجها نحو الديمقراطية - حتى وإن رفضت المصطلح - تبقى واردة إذا عرضت الدولة عن العنف، وفتحت أبواب الحرية، فإذا أبت تلك الجماعات إلا نهج العنف سهل عزها وإدانتها حتى من الإسلاميين. فما من إسلامي إلا ومستعد لإدانة عنف الجماعات دون تحفظ، إذا أعلنت الدولة اعتمادها النهج الديمقراطي دون تمييز، واحترامها حقوق الانسان وإرادة الأمة، وأعرضت عن تحكيم أجهزة الأمن في الحياة الفكرية والسياسية والاعلامية للأمة.

وإذا كان الأمر كذلك فحري أن نلفت نظر العاملين في الحركة الإسلامية التي اعتمدت سبيل التغيير السلمي، إلى النصائح الآتية التي تمخضت عنها تجربة الحركة الإسلامية^(٣٨).

١ - ينبغي أن تكون تنظيمات الحركة الإسلامية نموذجاً لتطبيق الشورى في سن سياساتها وإصدار قراراتها، لا تضيق بالرأي المخالف ولا تدعي النطق باسم الإسلام.

٢ - أن تصدق في الدفاع عن الحرية لها ولغيرها على حد سواء.

٣ - أن تتجنب اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء، فإن الحق بطبيعته غلاب والباطل

(٢٠٧) خلال اعداد الميثاق الوطني رفض السيد محمد الشري وقد تولى تحرير نص الميثاق إدراج كلمة التداول وحتى بعد التنبيه إلى ذلك فقد أصر ممثلو الحزب الحاكم على عدم إدراج هذه الكلمة المخيفة مؤكداً أن الديمقراطية لا تعني التداول على السلطة.

(٢٠٨) حول الأحزاب الإسلامية، انظر: طيب زين العابدين في: المستقلة (لندن)، العدد ٤ (نيسان/ ابريل ١٩٩٣)، وراشد الغنوشي، «دروس من الحركة الإسلامية»، الانسان، العدد ٩ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢).

بطبيعته مغلوب . ولقد أثمرت تجارب الأحزاب الاسلامية وغيرها محدودية فرص النجاح في تغيير سلطة محلية بعمل مدني عنيف، وذلك ما انتهت إليه تجربة جمهور أهل السنة بعد تاريخ طويل من الفتن، إنهم كانوا ينعون اللجوء إلى العمل العنيف من خلال تشديد شروط ممارسته .

٤ - أن تعتمد العلنية في عملها، حتى وإن اقتضاها الأمر الغياب في مرحلة عن مسرح السياسة والاشتغال بالعمل الثقافي والاجتماعي، فليس تحقيق كل الدين واجباً على المسلم في كل حين وإنما حسب المستطاع .

٥ - إيلاء الأولوية للمجتمع على الدولة وللأخلاق على القانون، وإصلاح الباطن قبل الظاهر .

٦ - أن تسعى الحركة الاسلامية إلى الجماهير بدل الصفوة، والاهتمام بالشعب بدل الاهتمام بالحزب . فبقدر ما تكون همومها ومشاكلها هموم الشعب ومشاكله، بدل الدوران حول مشاكلها الحزبية، بقدر ما تكون على الطريق الصحيح، ينبغي أن تحسن الظن في الناس ولا تتعالى عنهم .

٧ - أن تسعى إلى توسيع دائرة الحوار بدل الصراع حول قضايا الشعب، فلا تحتكرها، وإنما تبحث باستمرار على الإجماع . وأن تستفيد من المفكرين والعلماء المسلمين من غير أعضائها، فالمشروع الإسلامي أضخم من أن تنهض به جماعة .

٨ - ينبغي أن تعلن موقفاً صريحاً، أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ حتى وإن اعترضت على بنود معينة في الدستور تحدد من الحريات العامة أو تقنن للحكم الفردي وللמظالم ولتحدي شريعة الأمة، إن دولة محكومة بدستور وإن تكن ظالمة أقل ضرراً من دولة محكومة بفرد، وإن ادعى العدالة وحكم الشريعة .

٩ - إن الشورى ليست مجرد أداة لإدارة شؤون الدولة والأحزاب، وإنما هي نهج عام تنشأ عليه الأمة، ويمارس في كل مؤسسات المجتمع بدءاً من الأسرة، فينبغي للحركة الاسلامية أن يكون دورها التربوي على هذا الصعيد بارزاً .

١٠ - أن تتجنب الجمود على التقليد الفكري والمذهبي، وتحت على الاجتهاد الدائم والتطوير المتواصل لفقها السياسي، مستفيدة من تجارب كل الشعوب، متخذة هدفها الأعظم إتاحة الفرصة والظروف المناسبة لأكبر قدر من عباد الله - والناس كلهم عباد الله - أن يعبدوه في حرية وأمن وسلام بعيداً عن كل إكراه وقسر، فالحرية هي الطريق إلى الجنة .

١١ - مطلوب من الحركات الاسلامية أن تولي العمل الفكري أهمية كبرى . فالعلم في الإسلام يتقدم العمل وذلك من خلال الاهتمام إلى جانب العلوم التقنية بعلوم الإنسان، بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والفنون والآداب والاعلام، حتى يكونوا قادرين على إبراز ما تزخر به الحقيقة الدينية من تنوع وثراء، مطلوب تأصيل مكاسب الحضارة الانسانية التي كانت لنا فيها نحن المسلمين مساهمات عظيمة، ولكنها جاءتنا من الغرب متلبسة بالاستعمار والإلحاد والإباحية، فاستوحشناها . مطلوب تأصيل وحدة أصل النوع البشري والمصير ووحدة

الحقيقة الفلسفية والعلمية والدينية وأن الإسلام ساحة لقاء بين أصحاب العقول والارادات الحرة الخيرة من كل مذهب وملة أكثر منه دعوة للحرب والانغلاق.

١٢ - مطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الاسلام ومصالحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية وأنها الأداة المثل المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق، وعبر الممارسة الشورية لهذا النظام سيتمكن الفكر الإسلامي من تطوير هذه الأداة وإصلاحها، إنها أداة للحكم تستمد وقودها وبرامج عملها من معين الإسلام كما نفهمه وترتضيه أغلبية الأمة، ذلك أن رفض الديمقراطية على نقائصها يخشى أن يكون من نوع الارتقاء في المجهول وخدمة مجانية تقدمها للدكتاتورية، العدو الأعظم للأمة والعقبة الكؤود في طريق نهضتها، إلى جانب ثنائية الفكر والعمل. وأعجب ما في الأمر أن كثيراً من معارضي الديمقراطية عندما تعظمهم الدكتاتورية بأنبيائها وبعضها يزعم الاحتكام للشريعة لا يجدون غير الحبشة المعاصرة - الديمقراطيات الغربية - ملجأ. فهل تكون عقليتنا من البدائية إلى حد رفضنا الحصول على الشيء لأنه غير كامل بدل الحصول عليه كما هو، ثم العمل على تطويره، مثل موضوع الحرية؟^(٢٠٩). إن أفكار وتقنيات الحدائث التي قوضت الأديان الأخرى نرى أن كثيراً منها قيمية أن تمثل أدوات نهوض وتحفيز لأمة الإسلام، كما لاحظ الباحث أرنست غلنر^(٢١٠).

١٣ - إن الأحزاب الاسلامية بقبولها النهج الديمقراطي - حتى وإن رفض بعضها المصطلح، فالعبرة ليست بالألفاظ - لا يعني أن الحكم الغربي قد غدا لها نموذجاً، فالنموذج الغربي حاجته إلى معين أخلاقي فلسفي من الإسلام ليفلت مما آلت إليه الحضارات السابقة من مآل، لم تغن عنها آلتها وزخارفها وجيوشها عندما خوت قلوب أهلها من المعنى، وغدت حياتهم بلا هدف، فغدوا فريسة سهلة للأوبئة الفتاكة، وحقاق بهم غضب الله ووعيده للمتمردين على سننه. إن نموذج الحركة الاسلامية في الحكم والحضارة والقيم هو دولة الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين. وكل الذي نريده هو تطوير نموذج أصيل للحكم يستوعب تجربة التحديث الغربي ويتجاوزها على أسس وغايات، لئن التقت في بعض المحطات مع فلسفة الغرب وأدواته التنظيمية خاصة، فهي تنهل بالتأكيد من معين آخر من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴿تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها﴾^(٢١١)، وذلك من خلال اعتبار انجازات التحديث في تحرير العقل من كل هيمنة وإحلال الإنسان غاية للتمدن وتحرير إرادة الشعوب وتمكينها من القوامة والسيادة على حكامها عبر مؤسسات شعبية منتخبة وأولوية المجتمع المدني على الدولة، مثل مطالب الحركة الوطنية والقومية والاشتراكية والليبرالية في الاستقلال والوحدة والعدالة والديمقراطية وحقوق الانسان وتحرير فلسطين ومقاومة التبعية والتجزئة والاستغلال. إن كل هذه المطالب ليست مشروعة فحسب بل هي أركان أساسية معتمدة في

(٢٠٩) تقدم الإلماح إلى هذه الملاحظة التي ذكرها المؤرخ والفكر التونسي هشام جعيط.

Ernest Gellner, *Post Modernism: Reason and Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1992).

(٢١١) القرآن الكريم، «سورة ابراهيم»، الآية ٢٥.

المشروع الحضاري الاسلامي والنهضة، دونما حاجة إلى تقليد للغرب وتذليل له وانبهار بإنجازاته، أو تعبئة مشاعر العداة العنصري ضده والاستنكاف الطفولي عن الأخذ بما اكتشف ونمي في تجربته الحضارية، أو العمى عما يتردى فيه من مهالك وأزمات ومظالم. إن المشروع الاسلامي وإن وجب عليه أن يستوعب المشروع القومي والوطني والاشتراكي، ولكنه ليس مشروعاً قومياً ولا وطنياً ولا عنصرياً ولا طبقياً، إنه مشروع انساني يستهدف إنقاذ البشرية، محافظاً على مكاسبها، انطلاقاً من عقيدة التوحيد. إن ما يرفضه المشروع الاسلامي من الغرب هو عنصريته ومركزيته ومنزعه العلماني المتطرف مما صبغ العلاقات الدولية والمحلية بنزعة القوة والاستغلال واللاأخلاق، الأمر الذي أفضى إلى تدمير الأسرة والدين والضمير والبيئة، ونشر الحروب والمجاعات والظلم، وحول الإنسان إلى وحش والعالم إلى أدغال، على حين كان الطموح تحويل الإنسان إلى إله، والأرض إلى جنة!

١٤ - الاهتمام بالتربية الروحية^(١١) فتلك ميزة الحركة الإسلامية، أنها تربي الناس على أن يكون الوازع لهم عن الشر، الدافع لهم إلى الخير والعمل الصالح والإيثار من داخلهم، رعاية لجنب الله توفيراً لشريعته، واقتداءً بنبيه ﷺ، ورجاء مرضاته والتهيؤ للقائه. مطلوب من الجماعة الإسلامية أن توفر في داخلها ومحيطها مناخاً من الحب والرحمة والإيثار والتقى والالتزام المطلق الذي لا تتهاون فيه بقيم الأخلاق وشعائر الدين. فكل تتهاون في هذا النطاق والاكتماء بولاء الفرد للحزب هو بداية الخلل والانخراط في طريق العلمانية والازدواجية والنفاق، ومن ذلك تربية الأفراد على استقلال الشخصية والمبادرة والجرأة والحياء والنظافة والمروءة والانضباط والتواضع ورعاية العائلة وعدم الإسراف والنأي عن التشدد والانغلاق، وكذا تربية الأمة على التضامن والاعتماد على الذات والعزة.

١٥ - ينبغي للحركة الاسلامية أن تعرف أنها تدافع عن حريات كل الشعوب والأمم، والدفاع عن حقوق الانسان في كل مكان ومناصرة المظلومين من كل ملّة.

١٦ - ندعو إلى اقامة جبهة واسعة ومصالحات كبيرة في داخل أمتنا بين حكوماتها وشعوبها^(١٢) وتياراتها لمواجهة الكيد الدولي واحترام الحريات وحقوق الانسان.

١٧ - الدعوة إلى جبهة ديمقراطية عالمية ضد الاستبداد واغتصاب حريات الشعوب، من أجل عالم تسوده الحرية ويتيسر فيه الجولان الحر العادل للمنافع والأفكار.

(٢١٢) انظر حوار أجري مع عصام البشير في: المسلمون، العدد ٤٢٢ (أيار/ مايو ١٩٩٣).

(٢١٣) يحسن هنا نقل هذه الكلمات الجريئة من أحد تدخلات المفكر القومي اللبناني منح الصلح في ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية: «إن الحاكم الذي لا يعترف بإسلام الجماهير يتحول من حيث أراد أو لم يرد إلى حاكم فاشي، فكان الإسلام هو الذي يفصل في ديمقراطية الحاكم وشعبيته الحقيقية، وعندنا أمثلة كثيرة على أن الخلاف بين الشعوب والحكام هو حول هذا الموضوع بالذات. إن المدخل إلى الديمقراطية في كل بلد عربي هو افتتاح الحاكم على حضارة الشعب أي الحضارة الاسلامية». انظر: منح الصلح، «التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام»، ورقة قدمت إلى: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣ (بيروت: المركز، ١٩٨٨)، ص ٢٧٠.

على الجماعات الاسلامية تطمين العالم بكل صدق وأمانة ووضوح، أن دولة الاسلام ستحفظ الحريات العامة وتنميتها، وستحفظ مكاسب الحضارة كحرية العقل والضمير والتعبير والنشر والتقدم العلمي وتنمية الفنون والأذواق، وأنها ستدعم حرية المبادرة وتوفر الضمانات الاجتماعية، وحرية الأقليات العرقية والدينية والفكرية وحرية المرأة وكرامتها.

الخلاصة: الحركة الاسلامية مع الديمقراطية ولكن؛

وخلاصة الخلاصة لما فكرت فيه واقتنعت به وعملت من أجل إنجازه والدعوة إليه منذ زمن بعيد، لم أجد خيراً له فهماً وأدق وأبسط عنه تعبيراً من كاتب فلسطيني مقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، انتقي من مقاله الجيد في صحيفة سياراً هذا المقطع: «طرح السيد راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة سؤالاً ربما أثار بعض المسلمين آنذاك، ولكننا الآن نفهمه في إطار إعادة التكوين وإعادة تقويم مواقفنا، إذ إننا لا ندعي بانتسابنا إلى الإسلام النزاهة والصواب، قال: إذا ما طرحت أنا وبرناجي وحركتي و«إسلامي» على الشعب التونسي ورفضني، ماذا ستكون النتيجة؟ سانسحب بكل روح رياضية وسأستأنف المعركة في السنوات المقبلة ممارسة عملية الإقناع. سأعرض نفسي، فإذا ما رفضت سأستأنف وسائل الاقتناع المعروفة.

إذا كنت أوّمن أن الشريعة الاسلامية ينبغي أن تطبق بحذافيرها من جهة، وأؤمن بالديمقراطية فلا تناقض، لاني أريد أن أقدم قناعاتي للشعب حتى يقبلها أو يرفضها، فإذا رفضها انسحبت إلى المعارضة ومارست وسائل الاقتناع الأخرى التي هي التربية والتكوين والإعلام والتوجيه والتعليم، ثم عندما أحس أن الشعب قد اقتنع أشرح نفسي لجولة مقبلة، فإذا ما رُفضت، أنا قسابل أن أمضي إلى ما لا نهاية، وذلك لاني أوّمن أن الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة، واشترك في الثروة واطلاق حق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المشاريع من دون أية وصاية، الديمقراطية ليست مجرد أسلوب في معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم، الديمقراطية كالثورة واطلاق حق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المشاريع من دون أية وصاية، الديمقراطية ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن ارادة الأغلبية أو الإجماع، وإنما أيضاً منهاج للتربية وعلاج للتطرف بالحوار. فهل يتفهم النظام الغربي المعاصر هذا التوجه الاسلامي الصادق لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية؟ أم أن الامر كما ذكر السيد جون سبوزيتو: تشجع التحول الديمقراطي إلا أنه من الناحية العملية هناك شرط واحد ألا ينتصر الإسلام في الانتخابات الديمقراطية!!»^(٢١٤).

إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب مستضئاً بالقانون الإلهي، لا سيما وتنامي توجه المسلمين نحو الديمقراطية ملحوظ. فإذا كان في الديمقراطية الغربية مرجعية عليا هي القانون الطبيعي، كما يقول د. محمد عمارة، فنحن المسلمين نضع الشريعة الإسلامية مكانه، الديمقراطية الاسلامية تعطي كل السلطة لسأمة بشرط ألا تحمل حراماً أو تحرم حلالاً، ولكن واقعنا أعقد من ذلك، ويحتاج إلى أبسط من ذلك. يحتاج إلى حلف فضول بين سائر النخبات، أن نحترم جميعاً حرية الإنسان، أن نحترم إرادة شعوبنا، وأن نكون صادقين في ذلك، وعندئذ سنريح جميعاً اليوم أو غداً... وإلا: بالأمس لبنان... واليوم الصومال وأفغانستان والعراق والجزائر ومصر، والبقية في الطريق إذا نحن تهادينا على هذا الطريق. نداء الله إلينا جميعاً: «يا

(٢١٤) أحمد بن يوسف، «الاسلاميون والديمقراطية»، الحياة، ١٩٩٣/١/١٤.

عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا» .

ولا يملك الباحث ختاماً إلا أن يؤكد ما انتهى إليه من أن الحرية وحقوق الانسان ليست في الإسلام شعارات أملتها الضغوط وموازين القوى بل هي عقائد وشعائر دينية يترى عليها ناشئة المسلمين، لم يضعها حزب ولا دولة ولا طبقة ولا شعب لتثبيت امتيازات خاصة، وإنما هي شرائع ملزمة وضعها رب الناس لكل الناس، ودعاهم إلى العمل بها كواجبات وليس مجرد حقوق، وأشعرهم برقابته عليهم وأنه محاسبهم عليها، وأهاب بهم إلى التعاون في أشكال مختلفة، منها رقابة بعضهم على بعض وإقامة حكومة عادلة ليس لها من سلطان إلا مما يهبونها لصيانة تلك الحقوق تحت إشرافهم ومسؤوليتهم، وأوضح لهم بأجلى بيان أنهم جميعاً خلقه، وأنهم من أصل واحد وأنهم مكرمون جميعاً، كما أهاب بهم أن يكونوا كما يريدهم عائلة واحدة تتسابق على الخيرات ودفع الشرور واكتشاف ذخائر هذا الكون وتسخيرها لتلبية حاجاتهم المادية والمعنوية بما يشعرون بفضل الله عليهم، من خلال ما بث في الكون من ضروب النفع وآيات الجمال والجلال ونهاهم عن كل تمايز وعلو على أساس من عرق أو لون أو جنس أو مال وادعاء التقوى، لأنهم جميعاً إخوة، فعليهم أن يتعارفوا ويتعاونوا ولا يتظالموا، فاسحاً أمام عقولهم حرية مطلقة ومسؤولية كاملة على اختيار مصيرهم .

ولا يسع العبد الفقير إلى ربه إلا أن يؤكد قصوره عن سبر- فضلاً عن استنفاد- أغوار الإسلام وكنوزه، ولم يكن طموحه قط أن يقول الكلمة الأخيرة في كل مسألة من المسائل الكبرى التي طرحها ولا في واحدة منها، ولكن حسبه أن يكون قد أغرى من هم أفقه منه واستفزههم للمضي أبعد في اكتشاف الحقيقة التي لا تنضب للمساهمة في اكتشاف طريق خلاصنا والبشرية في العاجل والأجل، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، والله حسبنا ونعم الوكيل .

نتائج البحث

هل هناك مفهوم لحقوق الانسان في الإسلام؟ ما سنده الفلسفي إن وُجد؟ ما العلاقة بينه وبين الإعلانات الحديثة؟ هل هناك أساس مفهومي للدولة في الإسلام، وإن وُجد، فما العلاقة بينه وبين مفاهيم الدولة الغربية الحديثة؟ ما هي الأبعاد السياسية والاقتصادية والتربوية للشورى؟ ما هي ضمانات الحرية في الدولة الاسلامية ضد الجور؟

تلك هي القضايا الكبرى التي عرض لها البحث الأنف الذكر، وانتهى إلى النتائج التالية:

١ - في القسم الأول: حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام

إن الحرية في الإسلام وثقافته وتجربته الحضارية، على ما شابها، قيمة أساسية أصيلة باعتبارها أساس صحة الشهادة وشرطها؛ أم العقائد الاسلامية وأساس المجتمع والدولة والحضارة. فقبل أن يؤكد المؤمن إقراره بوجود الله وصدق رسالة محمد ﷺ يؤكد ذاته ككائن عاقل حر موجود. إن «الأنا» في لحظة وعي وحرية تقرر «أشهد (أنا) أن لا إله إلا الله وأشهد (أنا) أن محمداً رسول الله».

إن الحرية هنا ليست مجرد إباحة ولا معطى وجودي، وإنما هي من ناحية واجب، وهي من ناحية أخرى كدح متواصل لتجاوز الضرورة عبر مجاهدة النفس لحملها على معالي الأمور ومجاهدة قوى الشر والجهالة في الخارج لإعلاء كلمة الحق والعدل والحرية، عبر المجاهدة (العبادة) والجهاد على اختلاف أبعاده، وبالتعاون مع الآخر، وعلى قدر ذلك يحقق المؤمن كسبه من الحرية. فالحرية كدح متواصل ومجاهدة يومية من أجل تجسيد المثل العليا (أسماء الله الحسنى) في الأفاق والأنفس. الإنسان هنا، وكما ذكر بعض الفلاسفة المحدثين ليس حراً وإنما يتحرر (الفاسي) بقدر كفاحه ضد قوى القهر داخله وخارجه، ويقدر تحقيقه المثل الأعلى لدستور الأخلاق، كما كشفت عنه أسماء الله الحسنى.

إن حقوق الانسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون... الأمر الذي يخوله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها. والمقارنة بين مبادئ حقوق الانسان في الاسلام وبين الاعلانات الحديثة لحقوق الانسان كشفت أن مجال اللقاء بينهما رحب واسع، عدا استثناءات معدودة، الأمر الذي يجعل الإعلان العالمي لحقوق الانسان مثلاً - في اتجاهاته العامة - يلاقي قبولاً واسعاً لدى المسلم إذا أحسن فقه دينه.

أما الاختلاف الأساسي فليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات، وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية لحقوق الانسان إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي - وهو مفهوم غير محدد - الأمر الذي يجرم تلك الحقوق من العمق ومن الغائية ومن البواعث القوية للالتزام بها، حتى إن البحث الفلسفي في الحرية كثيراً ما انتهى إلى إنكارها.

مقابل ذلك نراها في الاسلام جزءاً لا يتجزأ من الشريعة ومقاصدها. وثمرتها العقائد والشعائر، الأمر الذي يكسيها صفة الواجب والدوام والمبدئية، فيستحق فاعلها ثواباً أو يتعرض للعقاب في الدنيا والآخرة. فإنقاذ الغريق وإطعام الجائع ونصرة المظلوم وحماية الذات وسواها واجبات دينية، وقتل الذات (الانتحار مثلاً) حرام كقتل الآخرين، لأن للذات البشرية: ذاتي وبقية الذوات، حقوقاً إلهية، لا أملك إلغاءها ولا أحد غيري، بل الواجب صيانتها، وهكذا.

ومن حقوق الانسان المضمونة في الاسلام حرية الاعتقاد، وقد عرض البحث إلى ما عساه يردّ على هذا الحق من قيود، فعرض لموضوع الردّة وأزال التصادم بينه وبين مبدأ الحرية، كما عرض للآثار المترتبة على حرية الاعتقاد مثل حرية التعبير والمناقشة وممارسة الشعائر... والحرية الفكرية.

ومنها حرية الذات أو حق التكريم الإلهي أي سلامة الشخصية، وقد عرض البحث لموضوع العنف والتعذيب وأساليب الإكراه، وانتهى إلى حظرها مطلقاً.

ومنها الحقوق الاقتصادية فأثبت حق التملك على أساس العمل، وحق العامل في التمتع بثمار عمله، واعتبار الملكية وظيفية اجتماعية يمارسها الفرد تحت رقابة ضميره الديني وسلطة المجتمع في اطار مصلحة الجماعة، فإذا أساء التصرف تدخل المجتمع صاحب الحق نيابة عن المالك الأصلي، الله.

وفي مسألة الحقوق الاجتماعية، أكد البحث أن العمل واجب ديني، وأن في مال الأغنياء حقاً معلوماً للفقراء، ولا حرمة لمال طالما في المجتمع محتاج، باعتباره حقاً يمكن المحتاج انتزاعه إن لم تفعل الدولة. ومن الحقوق الاجتماعية: حق التعليم هو إلزامي (فريضة)، والحق الصحي، والحق في السكن والكساء واقامة أسرة.

٢ - في القسم الثاني: الحريات السياسية

- في المقارنة بين المبادئ الأساسية للديمقراطية الغربية والحكم الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية: انتهى البحث إلى أن النظام الديمقراطي شكلي ومضمون. شكلي يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب وأنه مصدر السلطات، وهي سيادة يمارسها من خلال جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف جزئياتها، ولكنها تكاد تتفق حول مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتغيب والاعتقاد، والإقرار للأغلبية بحق الحكم والتقرير، وللأقلية بحق المعارضة من أجل تداول السلطة، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات. والمضمون هو تحرير القانون من سلطان الملوك ورجال الدين، والانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون المعبر عن إرادة الشعب، الأمر الذي يجعل سلوك الحكومة خاضعاً للقانون ويمكن المطالبة باحترامها إياه أمام قضاة مستقلين، وأن يصدر القانون وفق إجراءات محدّدة، وأن تحترم الحكومة القيم والأهداف الأساسية للمجتمع وتعبّر عن إرادته العامة، وذلك هو معنى الشرعية.

أما الأساس الثاني للدولة الغربية الحديثة فهو السيادة، أي اعتبار الدولة سلطة لا تعلوها سلطة أخرى، وأن صاحب السيادة هو من يتولى سلطة التشريع، وأن سلطتها مطلقة داخلياً وخارجياً فالدولة سلطة لا تحتاج إلى أن تبرر نفسها أمام أحد.

وبما أن مثل هذا التصور للدولة خطوة هامة في تأكيد سلطة القانون فوق الأشخاص وتمكين المواطنين من أدوات للضغط على الحكام، إلا أن المشكلة السياسية المتمثلة في كيفية كبح جماح الانسان عن التسلط تظل دون حل، ذلك أن النظام الديمقراطي الغربي، ولئن عُرِف بأنه حكم الشعب، غير أنه يبقى بعيداً عن مثاله لأنه ولئن تساوت أصوات المواطنين نظرياً إلا أن انقسام المجتمع إلى مالكي الاحتكارات الكبرى ووسائل الاعلام ومأجورين وعاطلين، وهم الأغلبية، طبع هذا النمط بكثير من الشكلائية، الأمر الذي يفضي إلى أن الديمقراطية هي، واقعاً، حكم الأقلية باسم الشعب ودون تفويض حقيقي، ويبقى مع ذلك جوهر الحكم الديمقراطي ومقياسه هو المشاركة الشعبية ومدى اتساعها.

أبرز البحث ما في هذا المفهوم للدولة من تناقض وغموض وأخطار بسبب الأساس الفلسفي المادي والأساس السياسي القومي. فكانت الحروب القومية والاقتصادية المدمرة وانتشار الفقر والأوبئة الفتاكة والانخراط البيئي المهّدّد باختناق الانسانية والتطور المذهل للأسلحة على حساب الخدمات الانسانية، وتنمية الموارد وصيانة البيئة، والتضامن الانساني.

ومع ذلك فإن الفكر السياسي الغربي قدّم إلى الفكر السياسي العالمي إضافات مهمة جداً، الأمر الذي يجعل الفكر السياسي عامة مديناً للفكر الغربي بالجهاز السياسي الديمقراطي. فضلاً عن تأكيده سلطة الشعب أساساً لشرعية الحكم فقد قدّم آلية لتجسيد تلك السيادة بأقدار مختلفة، كالاتخاب، والأحزاب، وفصل السلطات، وسائر الحريات. فتحقق لأول مرة في التاريخ - بعد التجربة القصيرة للخلافة الراشدة - تداول السلطة عبر المنافسة الحرة بين الجميع، وهو جوهر الديمقراطية.

إن موضع الخلل في هذا النظام لا يتمثل في الجهاز الديمقراطي، فتلك عبقريته، وإنما في مضامينه الفلسفية المادية، أي العلمانية بما هي إقصاء الله عن شؤون تنظيم المجتمع، وتأليه الإنسان - رغم أن للغرب ظروفه ومبرراته - وبما هي نظام قومي عنصري جعل مصلحة قوم قيمة مطلقة تبرر كل سلوك، الأمر الذي يعطي السلطة باعتبارها ناطقة باسم تلك المصلحة والسيادة، نفوذاً غير محدود، قاد ويقود البشرية إلى كوارث قد تصبح الحياة معها مستحيلة، ومع ذلك يرفض البحث الاستناد من طرف أنظمة الطغيان إلى نقائص الديمقراطية لمصادرة مطالبات الشعوب بها، خاصة إذا اتخذت تلك المصادر شكل الفتوى الدينية بتحريم الانتخاب وسائر الحريات الأساسية، مما هو إمعان في النفاق والتسلط. ففي غياب النظام الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية تبقى الديمقراطية على ما هي عليه في الغرب أفضل الأنظمة أو أقلها سوءاً، وتبقى مطلباً مشروعاً للمسلم الاشتراك مع كل الوطنيين الأحرار في النضال من أجل تحقيقه. فالحصول على الشيء ناقصاً ثم تطويره أفضل من افتقاده جملة.

- في المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي

انتهى البحث إلى أن مفهوم الدولة أصيل في مبادئ الإسلام وفكره السياسي، وأن السلطة حاجة طبيعية وضرورة اجتماعية ومقتضى ديني لإقامة الدين. فالسلطة ليست جزءاً من الإسلام وإنما هي وظيفة أساسية لقيامه، وليست هناك حاجة إلى النص على إقامة الدولة، وإنما الحاجة إلى ضمانات قيامها بالقسط وحجزها عن الجور، وأن مهمتها الأساسية إقامة العدل وحراسة الدين وتوفير مناخات تتيح لأكبر قدر ممكن من الناس أن يعبدوا الله في اختيار وتوافق مع قانون الفطرة، ومع مبادئ الإسلام، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به ملكاتهم من السمو المادي والروحي والسعادة في الدنيا والآخرة بعيداً عن كل ضروب الإكراه.

إن العقيدة الفلسفية الرئيسية التي تقوم عليها الحكومة الانسانية في الإسلام هي الإيمان بالله والرسالة واليوم الآخر، وإن الانسان مستخلف عن الله، قد وهب العقل والإرادة والحرية والمسؤولية من أجل عمارة الأرض وتسخير طاقاتها لإقامة العدل والخير والحرية، وجاء الوحي عوناً له وهادياً لتحقيق المشروع الإلهي في الارتقاء المادي والروحي بحياته حتى يتأهل للسعادة المطلقة والخلود والرضوان، وإن انقطاع الوحي هو علامة رشد وسيادة للبشرية. فالبشرية كلها في هذا التصور مستخلفة عن الله، وهي صاحبة السلطة نيابة عن الله. ولأن هذه السلطة المخولة من الله للجماعة لا يمكن عملياً أن تديرها مباشرة، تحتم إكالمها بمقتضى عقد «بيعة» لمن يقوم بها وفق القانون «النص» ورقابة الشعب «الشورى»؛ النص «كتاب وسنة» و «الشورى» وهما السلطة المؤسسة للدولة الإسلامية.

أ - النص: المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حكم في النظرية الإسلامية الأساسية تستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى القانون الإسلامي (الشريعة) بلا منازعة ولا تحرج. فالنص من الكتاب والسنة ثابت الوجود، قطعي الدلالة، هو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة، والقاعدة الأساسية التي قام عليها المجتمع الإسلامي

وحفظته . فهو السلطة المؤسسة الموجّهة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة . وعلى أساس هذه القاعدة وفي إطارها قامت الاجتهادات والمنازعات والإبداعات الحضارية الاسلامية . النص سبب بقاء الاجتماع الاسلامي ، والشورى أداة تجسيده وتطوّره وازدهاره . ولقد كان التمييز واضحاً - غالباً - بين هذه السلطة العليا الموجّهة (الوحي) وبين المفهوم والآراء ، مما هو فكر واجتهاد يستمد قوته التنفيذية من المصدر الثاني : الشورى في شكل من أشكالها : الإجماع أو الأكثرية ، الاجتهاد الفردي أو الجماعي .

وسلطة النص ومشروعيتها العليا التي يلخصها الحديث : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » منعت وجود سلطة دينية في الإسلام «كنيسة» كما منعت وجود الحاكم ظل الله في الأرض ، وحافظت على مشروعية الثورة ، والمعارضة ، سلماً أو حرباً ، كلما حصل انحراف عن النص . وذلك ما يجعل الدولة الاسلامية أليق من أية دولة أخرى بوصفها دولة القانون ، أي الشريعة .

ب - الشورى : هي الأصل الثاني الذي يقوم عليه حكم الإسلام باعتبار أن القرآن قد نصّ على استخلاف الأمة وحقّها في المشاركة في شؤون الحكم ، بل إن ذلك من واجباتها ، وهي مشاركة في مستوى التشريع والتنفيذ . ولقد أثبت البحث أصالة مفاهيم الإجماع ، والجماعة والبيعة وأولو الأمر «وأهل الحل والعقد» والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعلاقتها «بالشورى» كصور لها وتطبيقات في المجتمع - ولكن أسباباً كثيرة صرفتها إلى المستوى الفردي - بدل تحويلها من خلال الاجتهاد الجماعي إلى مؤسسات للحكم ، وذلك ما أنجزه إلى حد كبير الفكر الغربي الحديث .

إن أهل الشورى هم جماعة أهل الحل والعقد ، هم الهيئة الممثلة للجماعة الاسلامية بتكتلاتها ومراكز القوة فيها . وليس الخليفة أو الإمام ، أو الرئيس إلا واحداً منها معيّراً عن إرادتها في اقامة الشريعة ورعاية المصالح وفق توجهات تلك الهيئة وتحت رقابتها والمجتمع ، فضلاً عن رقابة ضميره الديني . وهكذا لئن كان التشريع الأصلي في دولة الاسلام لإرادة الله ممثلاً في «النص» ، فإن للأمة مشاركة فعالة في التشريع التفصيلي وتنزيل المبادئ والمقاصد على الواقع المتغير بسبب ما أُنسِم به النص من غنى ومحدودية وعمومية . . . فهو غالباً لم يزد عن كونه توجيهات عامة ومقاصد تجعل للأمة الملتزمة والمشيعة بها مجالاً واسعاً للفهم والاختلاف والثراء ، دون أن يحيف ذلك على وحدتها ، وذلك من خلال آليات الشورى . . . بل إن التزام تلك التوجيهات والتعاليم كالإجماع الشورى يَبِّب الأمة عصمة من الاجتماع على الخطأ . ولقد أثبت البحث أن المعصوم ليس بعض الأمة وإنما مجموعها الملتزم بالنص والشورى . . . أما الصيغ التشريعية الممكنة فمقبولة ولا يأبى الإسلام جديداً من شأنه أن يحقق التعبير عن إرادة الأمة في اطار المشروعية العليا للنص ويدراً عنها شبح الاستبداد . فكل طريق لاستبانة اتجاه الرأي العام ، والتعرّف إلى من يجوز ثقة الأمة هو جائز . وبسبب ما جاء في النص الاسلامي من مرونة في المجال السياسي وعمومية ، يمكن تصور صيغ للشورى الاسلامية وللمجتمعات الاسلامية بغير نهاية ولا حد .

وفي استعراض البحث ما اشترطه الفقهاء من شرائط لأعضاء الهيئة الشورية: يؤكد المواطنة، ثم إنه في دولة أغلبها مسلمون ستكون الهيئة الشورية ذات أغلبية اسلامية إلا أنه ليس هناك ما يمنع تمثيل الأقليات غير الاسلامية. ولا خشية من ذلك على سلامة المشروعية العليا الاسلامية طالما احترم الدستور الاسلامي وهو بالتأكيد قائم على مبادئ الإسلام، ولا مانع بل مطلوب وجود مجلس يضمن دستورية القوانين على ألا يجتكر فهم النصوص أو يدعي النطق باسمها، فحرية الاجتهاد تبقى أبداً مفتوحة.

كما يعرض البحث بالمناقشة لما اشترط بعضهم من ذكورة أعضاء الهيئة الشورية ويرجح عدم اشتراطها على أساس أصل المساواة في الحقوق العامة. وفي تحديد مستوى الأعمار، ينتهي البحث إلى الاكتفاء بحد البلوغ في أعضاء هيئة الشورى.

وفي مسألة اشتراط سُكنى أرض الدولة من عدم اشتراطه يرجح البحث الاشتراط مع الاتجاه إلى تيسير اجراءات الجنسية في الدولة الاسلامية لكل راغب فيها مسلماً أو غير مسلم... الخ، مع اتاحة هامش من العضوية في أي برلمان اسلامي يقوم، لأفذاذ قدموا خدمات عظمى للإسلام وأمته والانسانية، استفادة منهم وتلييناً لحواجز الدولة القطرية أو الخلافة الناقصة وهي مصادمة لأصل التوحيد ولا ينبغي القبول بها إلا اضطراراً، لزمن عابر، باعتبارها وضعاً شاذاً عن الأصل.

ينهض مجلس الشورى بالوظائف المعروفة للبرلمان، ومن ذلك الوظيفة التشريعية أو الاستنباطية وهي في الأصل لله - سبحانه - تمارسها الأمة بالاستخلاف في صورة من الصور الثلاث:

- إما بشكل مباشر وهذا هو الأصل - وذلك من خلال الاستفتاء والانتخاب العام في المسائل الحيوية كالأحلاف والسياسات الكبرى، واختيار الإمام وأعضاء مجلس الشورى.

- وإما عن طريق إنابة أهل الحل والعقد فتتكوّن منهم هيئة شورية تضم الزعامات الشعبية ذات السيرة الحسنة والخبرة الواسعة - تقوم هذه الهيئة بوظيفة رقابة الحكومة ورسم السياسات والتقنين.

والهدف من الشورى ليس مجرد معرفة اتجاه الأغلبية، وإنما الإجماع.

- وإما عن طريق وجود هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون عُرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى وخدمة الأمة للنهوض بمهمة مراقبة دستورية القوانين والاجتهاد الجماعي والفردى الموجّه أجهزة الحكم والرأي العام في المسائل ذات العلاقة بالشريعة، دون أن يشكل ذلك إلزاماً.

وللشورى إلى جانب بُعدها التشريعي، الذي جعل للأمة دوراً تشريعياً، أبعاد أخرى.

أ - الشورى السياسية: وتتمثل في اعتبار الإمامة عقداً، وأن الأمة هي الموجب له وهي صاحبة السلطة والسيادة على حكامها في إطار المشروعية العليا للوحي. فلا خلافة إلا

بيعة حقيقية، الأمر الذي يجعل الحكم الاسلامي حكماً ديمقراطياً بكل ما في الكلمة من معنى، وأنه حكم مدني من كل وجه، إذ ليس للدولة أو الحاكم أي امتياز ديني. وحتى إذا كان الخليفة أي رئيس الدولة من أهل الاجتهاد فليس لاجتهاداته أي امتياز. ولا بد لها من أجل اكتساب الصفة التشريعية أن تمرّ كسائر الاجتهادات الأخرى بالمناقشات العامة لإقرار العمل بها من عدمه. ولقد أيد البحث الترجيح بالإجماع أو بمجرد الأثرية المعتادة. والإمام ملزم بقرار الشورى خاصة إذا اقترب من الاجماع، أي الثلثين فأكثر. وينتهي البحث إلى أن الدولة الاسلامية ضرورة اجتماعية وحقيقة شرعية. فوجودها بالضرورة والنص، وإدارتها بالشورى، فهي حكومة النص والشورى. ورجح البحث أنه لا وراثه ولا عصمة ولا وصية ولا استخلاف في النظام الاسلامي بل رئاسة شورية طريقها الوحيد البيعة العامة، ومصدر سلطاتها الأمة في اطار المشروعية العليا للوحي... التي تجعل الحكم الاسلامي ولئن اختلف من هذا الوجه عن النظام الديمقراطي فإن هذا الأخير أقرب الأنظمة إليه، الأمر الذي يسمح لنا بالحديث عن ديمقراطية إسلامية مصدر سلطاتها الوحيد الأمة، واعتبار المواطنة، أي الاشتراك في الجماعة السياسية، وليس بالضرورة الاشتراك في العقيدة، أساساً رئيسياً للدولة... ومعنى ذلك إمكان تعدد الدول الاسلامية بتعدد الجماعات السياسية، رغم أن ذلك مخالف الأصل، وهو وحدة الدولة الاسلامية بعامل الارتباط بين الديني والسياسي في التصور الاسلامي، الأمر الذي يجعل أمة الإسلام جماعة سياسية واحدة. وسواء رجح التعدد إلى الضرورة أو إلى تباعد الأمصار فإن الخلافة، أي الإطار السياسي الموحد الذي يلتقي فيه مفهوم الأمة مع مفهوم الدولة، والسياسي بالديني، وهو الثمرة الطبيعية لعقيدة التوحيد الاسلامية، تبقى هدفاً لجهاد الأمة لا يحل ولا يصلح لها التنازل عنه، بل ينبغي السعي إليه بتدرج. وإذن فدولة التجزئة وضع شاذ لا يقبل إلا استثناء... وإن الديمقراطية هي طريق الانتقال من الدولة القطرية والقومية إلى دولة الفكرة، دولة الأمة. فكل خطوة بالدولة القطرية على طريق الديمقراطية والهوية الاسلامية خطوة في اتجاه دولة النص والشورى، دولة الوحدة، دولة الأمة؛ على اعتبار أن العلمانية والتغريب هما الوجه الآخر للدكتاتورية والتجزئة.

- ومن ثمار النص والشورى ومقتضياتها إقامة الدولة الاسلامية ونصب الإمام.

- وفي هذا الصدد أكد البحث الحاجة الأبدية إلى القيادة، ووجوب ذلك على الأمة وممثليها.

- وأكد على الصفة الاسلامية للرئيس أو الإمام بحكم طبيعة الدولة وعقيدة الأكثرية. ولا يكفي مجرد الانتساب إلى الإسلام بل العلم به والإحسان فيه إلى جانب الرشد.

كما عرض البحث لواجبات الإمام أو الرئيس في حماية الأمة وعقيدتها والالتزام بشورتها، وحقوقه عليها في السمع والطاعة والنصح. وعرض لأخلاقه من حيث هو قدوة أخلاقية في التقوى والزهد والشجاعة والغيرة. كما عرض البحث لواجبات الأمة عليه في النصح والرقابة، والعزل إذا جاز.

ويعرض البحث إلى تقويم مبدأ الخروج أي استخدام القوة.

ولقد كشف البحث عمّا في هذا المبدأ من الدلالات الإيجابية والقوة في الفكر الإسلامي، وما فيه من نقاط ضعف طبعت الفكر السياسي الإسلامي بالمثالية المتمثلة في عدم التناسب بين الوسائل والغايات، بعامل التقليد وقصور الجراة الاجتهادية السياسية عن مواصلة تطوير التراث السياسي للخلافة الراشدة، في استنباط مؤسسات تجسّد إرادة الأمة الشورية، وتنتقل بالشورى من مستوى الموعظة الأخلاقية إلى مؤسسة للحكم. وانتظر المسلمون حتى قام الغرب بهذه المهمة.

ب - الشورى أو الحرية في الميدان الاقتصادي: بين البحث أن الشورى ليست مجرد أسلوب في إدارة الشؤون السياسية بل هي نهج عام ينطلق من الاستخلاف العام للبشر ووحدة الأصل والمصير وأولوية الجماعي على الفردي مع أصالة هذا الأخير واعتبار الجماعة بنية عضوية مترابطة الوظائف. فمن الوهم تصور قيام مشاركة سياسية مع استمرار سلطان المال دولة بين الصفوة. إن اتساع دائرة الشورى يقتضي اتساع دائرة المشاركة في التملك والتكافل، ولئن أقرّ الإسلام بالملكية الفردية لوسائل الانتاج والخدمات فلقد أكد على وظيفتها الاجتماعية، وأنه بقدر ما تتسع دائرة المالكين بقدر ما تتسع دائرة الشورى، أي المشاركة في السلطة والعكس صحيح.

ولئن مال البحث إلى تأكيد تحررية اقتصادية اسلامية لا تختلف في كثير من عناصرها مع النموذج الليبرالي، إلا أن الأسس مختلفة، وكذلك الضوابط الأخلاقية والغايات.

ج - الشورى الثقافية التربوية: وتعني الشورى في المجال الثقافي العلمي الاشتراك في بركات العلم. العلم في الإسلام فريضة على كل مسلم، مما يعني إلزامية التعليم. وحتى لا يبقى الناس عبيداً للسلطة تتحكم في عقولهم، فقد يسرّ الإسلام وسائل المعرفة وحظّر كتب العلم وحزّر العقول، ودعا إلى الاجتهاد ومنع احتكاره من قبل مؤسسة أو شخص، الأمر الذي يسد الطريق أمام أي ادعاء بالنطق باسم الحقيقة الإسلامية، ويرفع كل حاجز أمام العقل للتوغّل في البحث في أي شيء، إذ لا يكاد يبقى للشورى من معنى في مجتمعات النخبة، وتفشي الأمية واحتكار المعلومات، أو حيث الوصاية والحجّر على العقول، ووجود مناطق محرّمة.

٣ - في القسم الثالث: ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية

إذا كانت السلطة تميل بطبيعتها إلى التجاوز، فما هي وسائل كبحها عن ذلك؟

أما الماركسية فالدولة عندها مجرد أداة لقمع الخصوم والتوصل إلى الأهداف.

وفي الديمقراطية الغربية، رغم ما تنوّفر عليه من أجهزة الرقابة، فإن قيامها على الفلسفة المادية جعل قيم الربح واللذة والكبرياء القومي السلطان الأعلى على مؤسسات الدولة، وأعطى ذوي النفوذ المالي نفوذاً عظيماً على عقول الناس وحياتهم ومصائرهم، كادت

الدولة تتحوّل معه إلى أداة لتحقيق مآربهم، ولو كان ثمن ذلك تدمير الأخلاق والأسرة والمجتمع والبيئة والعالم.

أما الدولة الاسلامية، فإن هدفها إتاحة مناخات الحرية والعدالة والتطهّر والترقيّ الروحي والمادي أمام أوسع قطاع من الناس بما يتيح للجميع فرصة معرفة الله - سبحانه - وعبادته وتسخير طاقات هذا الكون وعمارته لصالح تعارف الشعوب وتآخيتها وارتقائها واشتراكها في التمتع بخيرات العالم وبركات التقدم.

ولكن ما هي ضمانات عدم انحراف الدولة الاسلامية وترديها في الجور، خاصة وقد حدث ذلك ولا تزال كثير من الجرائم والدكتاتوريات تبرز نفسها باسم الدين وتحنق أشواق شعوبها إلى الحرية والديمقراطية والعدالة باسم الاسلام ذاته؟

١ - اعتبار أن المشروعية العليا في الدولة إنما هي الله - سبحانه - ممثلاً في شريعته، وأن الأمة هي المستخلفة عن الله وليس فرداً منها أو مؤسسة أو جماعة، الأمر الذي يضع قيوداً على سلطان الدولة التشريعي وخاصة في المجال المالي وحقوق الانسان وسياساتها في الداخل والخارج. كما يعطي الأمة المستخلفة، صاحبة القوامة على حكامها، من الناحية المبدئية، حق الرقابة على تصرفات الحكام بل يرتفع ذلك إلى مستوى الواجب الديني.

٢ - اعتبار عقد النيابة عقد وكالة خاص، الأمر الذي يجعل النائب، أي عضو مجلس الشورى، تحت رقابة وسلطة دائمتين لناخبيه باعتباره نائباً عنهم وحدهم وليس عن الأمة. فهو مطالب أبدأً بتقديم الحساب ومعرض دائماً لسحب الثقة منه.

٣ - اشتراط عدم احتجاج الحكام عن الشعب ومنع جمعهم بين سلطتي المال والحكم، وأن يعيشوا كأوسط الناس وفي وسطهم.

٤ - اقامة نظام اقتصادي يضمن عدم تركز الثروة ويشمل توزيعها وتكثير عدد المالكين. ومن آليات ذلك نظام توزيع الميراث في الإسلام، ونظام الزكاة والصدقات الذي يحمق اعتماد الأمة على ذاتها وتحررها من التبعية.

٥ - اقامة نظام اجتماعي يؤكد قيمة العمل ويعترف بالتملك وحق الفقير في مال الغني، وأن تنظيم استثمار أموال الزكاة، وهي أموال كثيرة إلى جانب الصدقات، من شأنه القضاء على الفقر وتكثير عدد المالكين وتقليص عدد الأجراء وتقوية سلطة المجتمع واستقلاله عن الدولة وتنامي استغنائها عنها ورجحان كفته مقابلها.

٦ - اقامة نظام تربوي يشبع المعرفة وييسر وسائلها ويرفع سلطان الدولة عن عقول الناس وأرواحهم. وإن قيام المساجد بوظيفة التعليم مع ضمان استقلالها عن الدولة من شأنه أن يحوّلها إلى جامعات ومراكز شعبية للتعليم، ويقلص نفوذ الدولة، ويقلل من أعبائها في الوقت نفسه، ويقوّي من جانب المجتمع المدني.

٧ - اقامة نظام تعدد الأحزاب: لأسباب كثيرة حصلت جفوة بين النظام الحزبي التعددي

وبين الحسّ الاسلامي، منها ورود هذا النظام عن طريق المستعمر الغربي وتذليل كثير من الأحزاب له واشتغالها بالصراعات الهامشية على حساب المصلحة العليا العامة حتى كادت بعض الأوطان أن تصعب في ظل النظام التعددي الشكلي كالسودان.

٨ - إقامة نظام اداري للحكم المحلي «المجالس البلدية والنقابات» يسحب معظم صلاحية الحكومة المركزية، ويضعها في يد الشورى الشعبية. ذلك أن تجارب الأمة مع الاستبداد في أشكاله المختلفة قد أفضت إلى الاقتناع بأهمية النظام التعددي، وتوسيع نفوذ حكم الشورى المحلي في تنمية المشاركة السياسية والتعبير عن ارادة الأمة وتقوية سلطة المجتمع مقابل سلطة الدولة، ودفع الاستبداد، وتعبئتها (الأمة) لدفع العدوان الخارجي. ولكن معظم مفكرى الاسلام يميلون إلى تقييد هذه الحرية بالألمة تجور على عقيدة الأمة أو تهدد أمنها، على اعتبار الطبيعة العقدية الخاصة للدولة الاسلامية التي تمثل جوهر النظام العام فيها. فهي إنما نشأت بالاسلام وخدمته وتوفير مصالح المحكومين فما ينبغي للوسيلة أن تعود على أصلها بالبطلان. ولكن غير المسلمين في الدولة الاسلامية ما هي حقوقهم؟ يؤكد البحث أن المساواة في الحقوق والواجبات على أساس المواطنة هي الأصل، وأن التميزات التي تفرضها الطبيعة العقدية للدولة الاسلامية لا ينبغي أن تسقط ذلك الأصل. فلغير المسلم الحق في تولى كل الوظائف، عدا ما اقتضته الخصوصية الاسلامية لوظيفة معينة. وكان تسامح المسلمين، ولا يزال، من غير نظير في ما تمتع به أهل الأديان الأخرى من حقوق في دولهم. ومن ذلك فإن البحث يتجه إلى تقرير حقوقهم في تكوين أحزاب تدافع عن حقوقهم في إطار الولاء للدولة، واعتقاد الوسائل السلمية في المعارضة أسوة ببقية الأحزاب، وإن كان لا ينتظر من حزب غير اسلامي في دولة اسلامية إلا دور هامشي، شأن الحزب الشيوعي في أمريكا، أو الحزب الاسلامي في بريطانيا. بل الأحزاب العلمانية القائمة الآن في العالم الاسلامي قد همّشها العمل الاسلامي، فما بقي لها من رصيد غير امتلاكها جهاز الحكم، وإن تسارعت في زمن الصحوة إلى اعلان الاسلام. وستكون أكثر هامشية في الدولة الاسلامية. ولكن دولة الاسلام لا تستخدم القوة لمقاومة فكرة احتراماً لمبدأ تكريم الانسان بالحرية «لا إكراه في الدين»^(١). فالأفكار لا تخيف الإسلام مهما كانت غرابتها. ولم يسجل تاريخ الاسلام أنه هُزم في مناظرة حرّة قط.

وبعد تأكيد حرية تكوين الأحزاب وأهميتها، يتعرّض البحث لمهامها في الدولة الاسلامية، وهي مهام:

١ - تنظيمية لقوى الجماهير من شأنها أن تعزز سلطة المجتمع وتعطي البيعة وسلطان الأمة مصداقية وتحقق تداول السلطة سلمياً.

٢ - تربوية، تتمثل في العون على تجسيد مثل الإسلام وإشاعتها وتقوية مؤسسات المجتمع للحدّ من نفوذ السلطة وتحجيمها:

٩ - منع التعذيب: إن فلسفة حقوق الانسان في الاسلام التي تنطلق من مبدأ تكريم

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

الانسان واستخلافه واعتبار الرسل إنما جاؤوا لإقامة العدل وتحرير البشرية، ترفض كل عدوان على الانسان واستخدام وسائل الإكراه. وتفرض دعم الدولة الاسلامية الموائيق الدولية وجهود المنظمات الانسانية والحقوقية المدافعة عن الحرمة الجسدية والعنوية للإنسان وتحريم التعذيب مطلقاً ضد الانسان كافرأ كان أو مؤمناً مهما كانت الدوافع.

١٠ - ولاية الحسبة العامة: أية مؤسسة أو مؤسسات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوم إلى جانب الجهود الشعبية بمهمة محاربة الظلم باعتبارها مؤسسة قضائية ينهض بها علماء شجعان يقتحمون دوائر الحكومة والأسواق لضمان التحقق من التزام القيم الاسلامية والعدالة في الحياة اليومية.

١١ - رقابة الرأي العام باعتباره مصدر السلطة والمخاطب الأصلي بالشريعة. إن الأمة مدعوة دينياً إلى القيام بواجب الرقابة العامة فرادى وجماعات من خلال المساجد وهي مؤسسات شعبية لا سلطان للدولة عليها، ومن خلال كل وسائل التعبير الأخرى كالصحف. وإنشاؤها مثل انشاء الأحزاب، تعبير مباشر عن سلطة الرأي العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يحتاج إلى إذن الحاكم.

وهكذا بقدر ما شُنَّ الإسلام حملات شعواء على الطواغيت والفراعنة، وبقدر ما أكد أهمية الحرية والشورى والعدالة، وقيد، بل قد ألغى السلطة التشريعية للحكام، بقدر ما أكد أهمية الجماعة ومسؤوليتها مُتِحاً لها من أسباب القوة ما يضمن قيام توازن بين الأمة والدولة هولصالح الأمة، مبيحاً لها، عند عجز الوسائل السلمية في مقاومة الجور، استخدام وسائل القوة^(٢) عندما تتوفر ضمانات نجاحها في ازالة الطغيان وإقامة ميزان العدالة بدل إفضائها إلى الفتنة والفوضى العامة. ولو أن الأمة استخدمت آليات الإسلام السلمية في مقاومة الجور لم تكن بها حاجة إلى تقمُّح شخاطر العنف^(٣).

١٢ - أما ما يتعلق بمسألة مبدأ فصل السلطات كضمان من ضمانات عدم الجور فقد أكد البحث استقلالية السلطة القضائية. أما بشأن العلاقة بين سلطة التشريع والتنفيذ فإن الموقف الاسلامي يحتمل الفصل أو التعاون أو الاندماج. ورجَّح المؤلف الفصل غير المغلظ والتعاون. ترجيح التعاون بين السلطات.

- أما في مسألة تفسير ما حدث من جور في تاريخ الدولة الاسلامية، رغم أن الإسلام قرن بين الاستبداد والظلم ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾^(٤) وبين التوحيد والعدل، فإن الاستبداد قد

(٢) أما عن حركة النهضة فقد أوضحت موقفها المناهض للعنف من حيث إنه منهاج لحسم الخلافات الفكرية والسياسية. انظر قانون الحركة الأساسي في: البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١ (تونس).

(٣) ومعلوم أن هذا الموقف المنفّر من العنف المحذر من شخاطره المضيق لمسالكه في مقاومة سلطة عملية هو الموقف التقليدي قديماً وحديثاً لجمهور أهل السنة وقادة الحركة الاسلامية. انظر حديث مأمون الهضيبي، الناطق باسم الاخوان في: الحياة، ١٢/٤/١٩٩٣.

(٤) القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية ١٣.

حصل، وليست هي مسؤولية الإسلام، وإنما روح العصر السائد. إن المقارنة الصحيحة ليست بين قديم وحديث وإنما بين مجتمعات متعاصرة. والمقارنة في تاريخ التجربة الإسلامية هي لصالحها، فلقد عرف التاريخ الإسلامي ازدهاراً للتعدد الثقافي والحضاري، والتسامح الديني والفكري، وعرف حتى التعدد السياسي بأشكال مختلفة، متجاوزة عصرها بكثير. ويبقى الاستبداد الذي يمارس على شعوبنا من طرف دولة الخدائنة أو «الميثولوجيا العلمانية»، الوكيل على المصالح والثقافات الأجنبية كأختها أي الميثولوجيا الدينية⁽⁵⁾، متحكمة في كل السلطات، وهي ظاهرة جديدة في تاريخنا. يبقى الاستبداد وانحراف المفاهيم والانفصال بين العلم والعمل في تربيتنا، العقبة الكؤود أمام نهضة أمتنا. ومسؤولية النخبة أساساً أن تقاوم هذه الآفات بتضامن ضد الظلم، بالالتحام مع العمق الشعبي قيماً ومصالح وهموماً من أجل التقوي به لمواجهة موارث الإزدواج الوافد والتلديد، والاستبداد المحلي والخارجي، بدل التواطؤ معها وتقاسم المتاع، وإطالة ليل انحطاطنا. إن تأصيل قيم الحرية والقبول بحق الاختلاف والتعددية والعدالة والثورة والجهاد والاستشهاد والتسامح والنظام وروح العمل الجماعي، والتناصر في مقاومة الظلم والجور والظالمين دون تمييز، والإيثار وحب الحقيقة والبحث عنها بنزاهة وموافقة الفعل القول، واحترام ارادة الأمة، وترويض النزوعات الفردية نزولاً عند رأي الجماعة، وإرهاف الحس الجمالي، وتأصيل ذلك في ثقافتنا وحياتنا، ووصله بقيم الإسلام وعقائده وثقافة العصر التحررية الانسانية، والعمل من خلال ذلك على إيجاد إجماع حوله، تتحرك على أرضه العملية السياسية وتحقق في اطاره الحريات الفردية والجماعية، وتداول السلطة سلمياً، بعيداً عن كل إقصاء، يساهم في تحقيق إجماع بين الأمم والملل حول الأصول الدينية والانسانية المشتركة من أجل السلم والتعاون والتقدم. . . . نحسب ذلك هو الطريق الأمثل، إن لم يكن الأوحد لبعث أمة حرة، ودورة حضارية انسانية اسلامية جديدة تنقد أو تساهم في انقاذ التراث الانساني والحضارة المتداعية والانسانية المعذبة.

للكرى إذا عزّ اللقاء

لقد أراد البحث أن يؤكد أن الإسلام إنما جاء لمصلحة البشرية، وأنه يستوعب كل إنجازاتها الخيرة، مثل التقدم العلمي والديمقراطية وحقوق الأفراد والشعوب والأقليات والنساء على أساس المساواة. وإن إقامة دولته الشورية الديمقراطية، دولة الأمة، لا تمثل حاجة للمسلمين فحسب - هم معرضون دون بذل أقصى الوسع الفردي والجماعي من أجل إقامتها لمصير شبيه بمصير اخوانهم في البوسنة وغيرها - وإنما هي حاجة للبشرية قاطبة بعد أن تلطّخت الأرض بدماء الأبرياء، وضجّت السجون بأنات الأولياء والأحرار، وتشرد الملايين داخل وخارج بلادهم وتمزقت الضمائر وأنسجة المجتمع، في عصر العلم والتقدم وحقوق الانسان والنظام الدولي الجديد. فاستيقظوا أيها المسلمون، وتفكروا واعبدوا ربكم على علم واعملوا وأخذوا قبل الفوات. . . . وانصفوا الإسلام المظلوم أيها الناس فهو رحمة لكم جميعاً ﴿وما

(5) بشير نافع، «ثيولوجيا اتجاه التفكير العلماني»، الحياة، 1993/3/9.

أرسلناك إلا رحمة للعالمين»^(٦). ولكن مهها فعلتم فشمس الله ستشرق على العالم مرة أخرى، لأن ذلك هو وعد الله «يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون»^(٧) من خلال عبادة ربكم ومنها بناء دولة القرآن، دولة الأمة، دولة الإنسان.

أخيراً، إن ظاهرة العنف هي ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون ظاهرة دينية أي انها تستمد أسبابها من طبيعة مجتمع معين وما يزره به من صنوف الحيف واللامساواة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن سرعة اللجوء إلى العنف سبيلاً إلى فضّ الخلافات الفكرية والسياسية هي مظهر من مظاهر التخلف، ومن ثم هي انتاج مجتمع متخلف يستوي في هذا السلوك أو يكاد من تربوا في أحضانه ونهلوا من معينه الثقافي، سواء أكانوا اسلاميين أم قوميين أم مدّعين الديمقراطية وحقوق الانسان. وذلك ما يفرض على المفكرين تتبّع جذور التخلف والكشف عنها في مستوى الأفكار والقيم ونمط التربية والتنظيم في مجتمع معين، ولذلك لا ضمان، لمنع الاستبداد بمجرد قيام الحكم الاسلامي أو غير الاسلامي^(٨) ما لم تتوفر عناية بالتربية على الشورى وقبول حق الاختلاف، وروح الجماعة، وكبح النزوات وتموير المجتمع من سيطرة الدولة كما هي طبيعة المجتمع الاسلامي وتنظيمه على نحو يتجه معه للاستغناء عنها في التعليم والصحة والتشريع والقضاء والاقتصاد، وحتى في الجيش، لا ينبغي أن تظل الدولة محتكرة السلاح، ولا مسؤولية الدفاع حكراً عليها وإنما يجب أن تكون مهمة شعبية.

وإذن فالاستبداد - المسبب الرئيسي للعنف - هو مرض مجتمع تتداخل عوامل كثيرة في ولادته ورسوخه، الأمر الذي يفرض منهاجاً في العلاج معقداً، يشترك فيه الفكر والتربية وسائر المؤسسات، ويفرض، أساساً، كسر اعتقاد طرف امتلاكه الحقيقة المطلقة، وتوزيع السلطة ومنع تركّزها.

(٦) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء»، الآية ١٠٧.

(٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٣٢.

(٨) فهمي هويدي في: «ندوة جريدة الحياة: الاسلاميون والليبرالية»، الحياة، ١٩/٤/١٩٩٣.

الملاحق^(*)

(*) اعتمدت نصوص الملاحق الأصلية كما وردت في الأصل (المحرر).

الملحق رقم (١)

البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي

توطئة

يشهد العالم الإسلامي - وبلادنا جزء منه - أبشع أنواع الاستلاب والغربة عن ذاته ومصالحه فمنذ التاريخ الوسيط وأسباب الانحطاط تفعل فعلها في كيان أمتنا وتدفع بها إلى التخلي عن مهمّة الريادة والاشعاع، طوراً لفائدة غرب مستعمر وآخر لصالح أقلية داخلية متحكّمة انفصلت عن أصولها وصادمت مطامح شعوبها.

وكان المستهدف الأول طوال هذه الأطوار كلها هو الإسلام، محور شخصيتنا الحضارية وعصب ضميرنا الجمعي. فقد عُزل بصورة تدريجيّة بطيئة، وأحياناً بشكل جريء سافر عن مواقع التوجيه والتسيير الفعلي لواقعنا. فهو رغم بروزه عاملاً محدّداً في صنع الجوانب المشرقة من حضارتنا وفي جهاد بلادنا لطرد المستعمر، قد بات اليوم أو يكاد مجرد رمزٍ تحدى به المخاطر ثقافياً وأخلاقياً وسياسياً نتيجة ما تعرّض له في المرحلة المعاصرة، والأخيرة خاصة من إهمال واعتداء على قيمه وعلى مؤسساته ورجاله.

وإضافة إلى هذه المعطيات الحضارية التي تشترك فيها بلادنا مع سائر بلاد العالم الإسلامي، عرفت تونس في أواخر الخمسينيات وطيلة عشريني السبعينيات والسبعينيات - رغم حصولها على وثيقة الاستقلال - أوضاعاً خصوصية اتّسمت بالتأزم واحتداد الصراع الاجتماعي وتعطل سبل النمو الشامل. وقد تكرّس هذا الوضع نتيجة أحادية الاتجاه السياسي المتحكّم (الحزب الدستوري) وتدرّجه المتصاعد نحو الهيمنة على السلطة والمؤسسات والمنظمات الجماهيرية من ناحية، ونتيجة ارتجالية الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية وتقلبها وارتباطها بمصالح دولية تتعارض مع مصالح شعبنا الوطنية من ناحية أخرى.

في هذا المناخ ظهر الاتجاه الإسلامي في تونس في بداية السبعينيات بعد أن توفّرت له

كل أسباب الوجود، وتأكّدت ضرورته، وقد ساهم هذا الاتجاه من مواقفه في إعادة الاعتبار للإسلام فكراً وثقافة وسلوكاً، وإعادة الاعتبار للمسجد. كما ساهم في تنشيط الحياة الثقافية والسياسية فأدخل عليها لأول مرة نفساً جديداً في اتجاه تأصيل الهوية ووعي المصلحة وتأكيد التعدد بتجسيمه واقعياً.

وقد عبّر الاتجاه الإسلامي من خلال نشاطه ومواقفه العديدة عن التحامه بذات أمته وتجسيده آمال شعبه وتطلعاته، فالتفت حوله قطاعات عريضة من المحرومين والشباب والمثقفين، وكان نموه السريع مجلبة لاهتمام الملاحظين وترصد القوى والأنظمة السياسية في الداخل والخارج. ورغم سعيه الرصين المتعقل لتلمس أنجع سبل التطور والتغيير، فقد تعرّض هذا الاتجاه إلى سلسلة من التهم الباطلة والحملات الدعائية المغرّبة، نظّمتها ضده السلطة الحاكمة ووسائل الاعلام الرسمية وشبه الرسمية، وبلغت هذه الحملات حد الاعتداء تعسفاً على وسائل اعلامه قصد منعه من ابلاغ صوته، وتطوّرت بعد ذلك إلى أشكال أشدّ قهراً فقدمت عناصره إلى المحاكمات، وتكثفت ضدّ أفراد الملاحقات والتحقيقات وفتحت أمام شبابه السجون والمعتقلات حيث الضرب والتعذيب والإهانة.

إن استمرار أسباب تخلف الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا يرسخ لدى الإسلاميين شعورهم المشروع بمسؤوليتهم الرّبانية والوطنية والإنسانية في ضرورة مواصلة مساعيهم وتطويرها من أجل تحرر البلاد الفعلي وتقديمها على أسس الإسلام العادلة وفي ظلّ نهجه القويم.

وقد يذهب البعض إلى أن هذا العمل هو من باب إقحام الدّين في دنيا السياسة وأنه مدخل إلى احتكار الصفة الإسلامية ونفيها بالتالي عن الآخرين. إن هذا الفهم - فضلاً عن كونه يعبر عن تصوّر كئسيّ دخيل على ثقافتنا الأصيلة - يكرّس استمرارية «حديشة» لواقع الضياع التاريخي الذي عاشته أمتنا.

على أن «حركة الاتجاه الإسلامي» لا تقدّم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الإسلام في تونس ولا تطمح يوماً في أن ينسب هذا اللقب إليها. فهي مع إقرارها بحق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين، ترى من حقّها تبني تصوّر للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكّل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدّد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية. وبهذا المعنى تكون «حركة الاتجاه الإسلامي» واضحة الحدود محدّدة المسؤولية غير ملزمة بكلّ صنوف التحركات والمواقف التي قد تبرز هنا وهناك - إلا ما يقع تبنيها منها بصورة رسمية - مهما أضفى أصحاب هذه التحركات على أنفسهم من براقع التدّين ورفعوا رايات الإسلام.

وتأكيداً لهذا الوضع من ناحية، وتكافؤاً مع جسامه المهمة ومقتضيات المرحلة من ناحية أخرى، فإنّه يتعيّن على الإسلاميين دخول طور جديد من العمل والتنظيم يسمح لهم بتجميع

الطاقات وتوعيتها وتربيتها وتوظيفها في خدمة قضايا شعبها وأمتها. ولا بدّ لهذا العمل أن يكون ضمن حركة مطورة الأهداف مضبوطة الوسائل ذات هياكل واضحة وقيادات ممثلة.

إن «حركة الاتجاه الإسلامي» التي حالت بينها وبين جماهيرها المسلمة العريضة ظروف القهر والإرهاب، لتأمل أن تكون مساهمة جماهيرها أعمق وأشمل في مستقبل الأيام.

المهام

تعمل هذه الحركة على تحقيق المهام التالية:

١ - بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية بافريقيا، ووضع حدّ لحالة التبعية والاغتراب والضلال.

٢ - تجديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة، وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب.

٣ - أن تستعيد الجماهير حقّها المشروع في تقرير مصيرها بعيداً عن كلّ وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.

٤ - إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد توزيعاً عادلاً على ضوء المبدأ الإسلامي الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته. (أي من حقّ كل فرد أن يتمتّع بثمار جهده في حدود مصلحة الجماعة وأن يحصل على حاجته في كل الأحوال) حتى تتمكن الجماهير من حقّها الشرعي المسلوب في العيش الكريم بعيداً عن كل ضروب الاستغلال والدوران في فلك القوى الاقتصادية الدولية.

٥ - المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغربي والعربي والعالمي حتى يتمّ انقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردّت فيه من ضياع نفسيّ وحيث اجتماعي وتسلسل دولي.

الوسائل

لتحقيق هذه المهام تعتمد الحركة الوسائل التالية:

- إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبّد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوةً بالمسجد في العهد النبوي وامتداداً لما كان يقوم به الجامع الأعظم، جامع الزيتونة، من صيانة للشخصية الإسلامية ودعمها لمكانة بلادنا كمركز عالمي للاشعاع الحضاري.

- تنشيط الحركة الفكرية والثقافية، من ذلك: إقامة الندوات، تشجيع حركة التأليف والنشر، تهميز وبلورة المفاهيم والقيم الإسلامية في مجالات الأدب والثقافة عامّة وتشجيع البحث العلمي ودعم الإعلام الملتزم حتى يكون بديلاً من إعلام الميوعة والنفاق.

- دعم التعريب في مجال التعليم والادارة مع التفتح على اللغات الأجنبية.

- رفض العنف كأداة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس سُوريّة تكون هي أسلوب الحنم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة.

- رفض مبدأ الانفراد بالسلطة «الأحادية» (Unipartisme) لما يتضمّنه من إعدام إرادة الإنسان وتعطيل طاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف. وفي المقابل إقرار حقّ كلّ القوى الشعبيّة في ممارسة حرّية التعبير والتجمّع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كلّ القوى الوطنية.

- بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعية في صيغ معاصرة وتحليل الواقع الاقتصادي التونسي حتى يتمّ تحديد مظاهر الحيف وأسبابه والوصول إلى بلورة الحلول البديلة.

- الانحياز إلى صفوف المستضعفين من العمّال والفلاحين وسائر المحرومين في صراعهم مع المستكبرين والمترفين.

- دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرّر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية.

- اعتماد التصوّر الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيداً عن اللاتكثيية والانتهازية.

- تحرير الضمير المسلم من الانهماك الحضاري إزاء الغرب.

- بلورة وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي بما يضمن طرح القضايا الوطنية في إطارها التاريخي والعقائدي والموضوعي مغربياً وعربياً وإسلامياً وضمن عالم المستضعفين عامّة.

- توثيق علاقات الأخوة والتعاون مع المسلمين كافة: في تونس وعلى صعيد المغرب والعالم الإسلامي كله.

- دعم ومناصرة حركات التحرّر في العالم.

راشد الغنوشي

(تونس في ٦ حزيران / يونيو ١٩٨١)

الملحق رقم (٢)

القانون الأساسي لحركة النهضة في تونس

بسم الله الرحمن الرحيم

حركة النهضة

الباب الأول: التأسيس والأهداف

الفصل الأول

تكوّن بين المواطنين التونسيين الذين صادقوا أو سبّصادقون على هذا القانون والمؤمنين بالأهداف التي سيتمّ تعدادها ولمدّة غير محدودة حزب أطلق عليه اسم حركة النهضة وهو خاضع للقانون الصادر في ٣ أيار/ مايو ١٩٨٨ والأحكام الآتي ذكرها.

الفصل الثاني: الأهداف

تناضل حركة النهضة من أجل الإسهام في تحقيق الأهداف التالية:

أ - المجال السياسي

- ١ - دعم النظام الجمهوري وأسسها وصيانة المجتمع المدني وتحقيق مبدأ سيادة الشعب وتكريس الشورى.
- ٢ - تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تمسّد معنى تكريم الله للمخلوق وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة.
- ٣ - إقامة سياسة خارجية تنبني على عزّ البلاد ووحدتها واستقلالها عن كل نفوذ وفي كل المستويات وإقامة العلاقات الدولية وفق مبادئ عدم الانحياز الايجابي والاحترام المتبادل وحق الشعوب في تقرير مصيرها والعدل والمساواة.
- ٤ - دعم التعاون والتعاقد بين الأقطار العربية والإسلامية والعمل من أجل تكافلها ووحدتها.
- ٥ - إشاعة روح الوحدة العربية والإسلامية والتوعية بقضايا الأمة الأساسية حتى يوضع حد لحالة التنافر والانفصال والتجزئة وتركز الجهود على قضايانا المصيرية والنضال من أجل تحقيق الوحدة الشاملة ودعم كل الخطوات الجادة على دربها وإيلاء أهمية كبرى لوحدة أقطار المغرب العربي.

٦ - النضال من أجل تحرير فلسطين واعتباره مهمة مركزية وواجباً تقتضيه ضرورة التصدي للهجمة الصهيونية الاستعمارية التي زرعت في قلب الوطن كياناً دخيلاً يشكّل عائقاً دون الوحدة ويعكس صورة للصراع الحضاري بين أمتنا وأعدائها.

٧ - دعم قضايا التحرر في المنطقة العربية والوطن الإسلامي والعالم كافة والكفاح ضدّ سياسات الاستعمار والميز في أفغانستان واريتريا وجنوب أفريقيا وغيرها والتضامن مع سائر الشعوب المستضعفة من أجل التحرر ومناهضة الأوضاع المؤسّسة على الظلم والاضطهاد.

٨ - العمل على تطوير التعاون مع البلدان الأفريقية واعتباره توجّهاً استراتيجياً لبلادنا والعمل على تجميد حوض البحر الأبيض المتوسط عن صراع قوى الهيمنة لإزالة أسباب التوتر فيه والإسهام في إرساء علاقات تعارف وتعاون بين الشعوب من أجل دعم السّلم العالمي المقام على العدل.

ب - المجال الاقتصادي

٩ - بناء اقتصاد وطني قوي مندمج يعتمد أساساً على إمكانياتنا وبحقق الاكتفاء الذاتي ويسدّ الحاجات الأساسية ويقيم التوازن بين الجهات ويسهم في تحقيق التكامل والاندماج مغارياً وعربياً وإسلامياً.

١٠ - تحقيق التكامل والتوازن بين القطاعات الوطنية: العام والخاص والتعاوني بما يخدم المصلحة العامة.

١١ - التأكيد على أن العمل هو أصل التكسّب وشرط النهضة، وهو حق وواجب، والسعي إلى بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد وفقاً لمبدأ: الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته - بما يعني حق كل فرد بالتمتع بثمار جهده في حدود مصلحة الجماعة، وفي الحصول على حاجته في كل الأحوال - والقضاء على الفوارق المبنية على الاستغلال والاحتكار والاحتكار وغير ذلك من طرق غير مشروعة.

ج - المجال الاجتماعي

١٢ - العمل على توفير الخدمات الاجتماعية بما يضمن الكفاية للجميع ويوفّر حقهم في الغذاء والصحة والتعلّم والسكن وغيرها من أساسيات الحياة الكريمة صوناً لتماسك المجتمع وتطوّره وإطلاقاً لطاقات الروح والجمال والإبداع في تناسق بين ضمان الحق وأداء الواجب.

١٣ - العمل على دعم كل المنظمات الجماهيرية وحماية وجودها ووحدتها وديمقراطية القرار داخلها واحترام استقلالها حتى تعبر عن حاجات منضويها وتدافع عن مصالحهم وتساهم في توفير حصانة ضدّ أي وجه من وجوه الاستبداد مهما كان مأتاه.

١٤ - حفظ كيان الأسرة، قوام المجتمع المعاني والعمل على أن تقوم العلاقات داخلها على المؤدّة والرحمة والتكامل والاحترام، وتقديس الرباط الزوجي، وتوفير الظروف الملائمة لرعاية الطفولة تنشئة وإعداداً.

١٥ - النهوض بواقع المرأة وتأكيد دورها الايجابي في الساحة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية حتى تسهم بفعالية في تنمية المجتمع بمنأى عن التبعية والانحطاط تحقيقاً لذاتها وصوناً لكرامتها استعلاء عن مظاهر الميوعة والتفسخ .

١٦ - رعاية الشباب قلب الأمة النابض وحسن إعداده لمهام النهضة والبناء وفق تربية صالحة، وفتح آفاق مساهمته الفعالة في التنمية الشاملة وتيسير اندماجه في المجتمع وتوفير الشغل له وتشجيع الزواج وتيسيره .

١٧ - العمل على إقامة العلاقات الاجتماعية على أسس المبادئ الحضارية لبلادنا بترسيخ القيم والأخلاق الفاضلة حتى يسود المجتمع روح التأخي والتراحم ويتحصن من الآفات .

د - المجال الثقافي

١٨ - ترسيخ الهوية العربية الإسلامية وتمجديها باعتبارها شرطاً من شروط النهضة وإحلالها المكانة التي تستحقها تجسداً لمقتضيات دستور البلاد وقوانينها، واعتباراً لكون الإسلام قيماً وحضارة ومنهج حياة واللغة العربية وعاء للثقافة الوطنية .

١٩ - توفير المناخ الملائم لنهضة فكرية وعلمية شاملة مقامة على الثابت من أصول الإسلام وعلى مقتضيات الحياة المتطورة بما يضع حداً لحالة الانحطاط والتخلف والتبعية والاعتراب، والسعي إلى إحداث حركية فكرية وثقافية تنويراً للعقل وتهذيباً للذوق والسلوك وتأكيداً لدور تونس الحضاري .

٢٠ - اعتماد اللغة العربية في مجالات التعليم والإدارة والثقافة والارتقاء بها لتكون أداة نهضة حضارية تسهم في توحيد الأمة الإسلامية وتيسر التفاعل الايجابي مع ثقافات العالم بعيداً عن روح الانزمام وتحقير الذات والانغلاق .

٢١ - توفير الشروط الضرورية لتشجيع البحث العلمي والحث عليه وتوفير العلماء والباحثين والمخترعين وإنزالهم المكانة التي يستحقونها إيماناً بأهمية دور العلم في تحقيق نمو البلاد وتدعيم استقلالها وسعياً إلى نهضة معرفية وعلمية حتى تنسجم حركة العباد مع نواميس الكون وسنن التاريخ .

٢٢ - العمل على تحقيق سياسة إعلامية قوامها احترام حرية التفكير والتعبير وتنمية روح الإبداع والابتكار وتوفير الشروط اللازمة لإيجاد إعلام مستقل ونزيه ومسؤول يساهم في تقدم البلاد ودعم هويتها .

٢٣ - تشجيع الآداب والفنون وممارسة الرياضة حتى تؤدي دورها في نشر الفضيلة والدعوة إلى التدبر وضمان سلامة الجسم، وتساهم في ترقّي الروح ودعم أسس النهضة .

الباب الثاني : العضوية

الفصل الثالث : شروط العضوية

١ - يقبل بالحركة كل تونسي أو تونسية بالغ (١٨ سنة) يقبل مبادئ الحركة وأهدافها ووسائلها كما يبينها قانونها الأساسي ويبيدي استعداداً للولاء والإلتزام بخطتها والمقررات الصادرة عن أجهزتها.

الفصل الرابع : واجبات العضوية

ينبغي على كل عضو بالحركة ما يلي :

- ١ - الدعوة لتمكين أهداف الحركة في واقع الحياة .
- ٢ - الإلتزام بالأهداف والقرارات والمواقف والتكليفات الصادرة عن الجهات المسؤولة في الحركة .
- ٣ - الإسهام في نشاط الحركة والانخراط في تشكيلاتها وأعمال علاقاتها وحفظ عهدها وخدمة أهدافها .
- ٤ - الانتظام في مناهج التثقيف والتربية والتكوين الموضوعة للأعضاء .
- ٥ - دفع اشتراك شهري أو إسهام مالي راتب كما هو مقرر .
- ٦ - التحلي بالاستقامة والسلوك الحسن والأخلاق الفاضلة .

الفصل الخامس : حقوق العضوية

يحقّ لكلّ عضو بالحركة ما يلي :

- ١ - المشاركة في أعمال الحركة وإبداء الرأي بطريقة ديمقراطية ترشد الآراء وتحفظ وحدة الحركة .
- ٢ - المشاركة في تولية المسؤولية وفي تولّيها وفق المنهج الذي تنظّمه اللوائح .

الفصل السادس : إجراءات كسب العضوية

- ١ - طلب العضوية في الحركة .
- ٢ - شهادة ثلاثة أعضاء من الحلية الراجع لها بالنظر وتزكية أمين تلك الحلية .
- ٣ - يؤدي العضو بيعة الإلتزام بالولاء وطاعة قيادة الحركة وحفظ أمانتها وبدل الوسع في تحقيق أهدافها والانضباط إلى نظمها ومناهجها .

٤ - يسجل العضو في سجلات الأعضاء .

الفصل السابع : فقدان العضوية

يفقد العضوية في الحركة :

- كل منخرط تقدّم بمطلب استقالة وفق مقتضيات القانون الداخلي .

- كل من وقع رفته حسب مقتضيات الباب الرابع من هذا القانون .

الفصل الثامن : وفاة عضو

وفاة أحد الأعضاء سواء كان مؤسساً أو لا أو استقالته أو رفته لا يترتب عليه وضع حدّ لوجود الحركة ولعملها .

الفصل التاسع : مقر الحركة

يكون العنوان التالي :

ويمكن نقله بقرار من المكتب التنفيذي إلى أي مكان بالعاصمة التونسية وتعلم السلطات المسؤولة بذلك طبق القانون .

الفصل العاشر : تأطير الشباب

تسعى الحركة إلى تأطير الشباب والعناية به وبواسطة منظمة تسمى «شباب النهضة» وذلك طبقاً لمقتضيات نظامها الداخلي الذي يقترحه المكتب التنفيذي للحركة ويصادق عليه مجلس الشورى العام وهذه المنظمة بطاقة انخراط خاصة .

الباب الثالث : تركيبة الحركة

الفصل الحادي عشر

تتركب حركة النهضة من :

- ١ - المؤتمر العام .
- ٢ - مجلس الشورى العام .
- ٣ - رئيس الحركة .
- ٤ - المكتب التنفيذي .
- ٥ - الهياكل القاعدية، وهي :
 - المناطق
 - الجهات

- الفروع
- الخلايا

الفصل الثاني عشر: نشاط الهياكل والعلاقات بينها

يحدد النظام الداخلي تكوين هياكل الحركة وتنظيم نشاطها وصيغ عملها والعلاقات في ما بينها.

الفصل الثالث عشر: المؤتمر العام

المؤتمر العام هو أعلى سلطة في الحركة ويلتزم كل ثلاثة أعوام بحضور الأغلبية العادية من النواب المنخرطين وفي حالة عدم توفر النصاب يمكن أن يعقد بعد خمسة عشر يوماً بأي عدد حضر وبمضره رئيس الحركة ورئيس مجلس الشورى العام إضافة إلى النواب.

الفصل الرابع عشر: المؤتمر الاستثنائي

لا يمكن عقد مؤتمر استثنائي إلا بدعوة من ثلثي أعضاء مجلس الشورى العام أو من رئيس الحركة أو من نصف عدد المنخرطين ولا يمكن أن يعقد إلا بحضور ثلثي النواب. وإذا لم يتوفر النصاب يمكن أن يعقد في أجل خمسة عشر يوماً بأي عدد حضر على أن لا يقل ذلك عن نصف النواب، وإذا لم يتوفر النصاب يمكن أن يعقد في أجل شهر بأي عدد حضر.

الفصل الخامس عشر: ترتيبات المؤتمر

يحدّد مجلس الشورى العام نسبة تمثيلية المنخرطين في المؤتمر ويضبط في الحالات العادية تاريخ الانعقاد ومكانه ويقترح جدول الأعمال كما يعرض مقترحاً في تركيبة مكتب المؤتمر.

الفصل السادس عشر

تقترح أعمال المؤتمر الاستثنائي الجهة الداعية له.

الفصل السابع عشر: دعوة المؤتمرين

يتكفل المكتب التنفيذي في كل الحالات بتبليغ استدعاءات الحضور في المؤتمر للنواب على الأقل قبل ١٥ يوماً من تاريخ انعقاده وتكون الدعوة مصحوبة بجدول الأعمال المقترح.

الفصل الثامن عشر: أعمال المؤتمر

- ١ - مناقشة التقريرين الأدبي والمالي.
- ٢ - ضبط الاتجاهات والاختيارات الأساسية للحركة.
- ٣ - التقرير في المسائل المطروحة على المؤتمر.

- ٤ - انتخاب الرئيس بالاقتراع السري .
٥ - انتخاب ثلثي ($\frac{2}{3}$) أعضاء مجلس الشورى العام .

الفصل التاسع عشر: قرارات المؤتمر

تؤخذ القرارات في المؤتمر بأغلبية أصوات الحاضرين .

الفصل العشرون: تنقيح القانون الأساسي

للمؤتمر وحده حق تنقيح القانون الأساسي بطلب من رئيس الحركة أو ثلثي أعضاء مجلس الشورى العام أو نصف المنخرطين ولا يتم ذلك إلا بحضور ثلثي المؤتمرين وبموافقة ثلثي الحاضرين وتحترم في ذلك مقتضيات الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من هذا القانون .

الفصل الواحد والعشرون: مجلس الشورى العام

مجلس الشورى العام هو أعلى سلطة في الحركة بين مؤتمرين .

الفصل الثاني والعشرون: تركيبة مجلس الشورى العام

يتركب مجلس الشورى العام من عدد من الأعضاء يجنده النظام الداخلي ويقع انتخاب الثلثين ($\frac{2}{3}$) من المؤتمر العام، ويتولى هؤلاء اختيار الثلث الباقي من ضمن المنخرطين حسب مقتضيات الفصل الثالث والعشرين من هذا القانون .

الفصل الثالث والعشرون: شروط عضوية مجلس الشورى العام

يُشترط في عضو مجلس الشورى العام أن يكون قد مضى على انخراطه في الحركة ثلاثة أعوام على الأقل .

الفصل الرابع والعشرون: رئيس مجلس الشورى العام

ينتخب أعضاء مجلس الشورى العام في أول اجتماع له، إثر اكتماله، رئيساً تُضبط مهامه حسب القانون الداخلي للمجلس .

الفصل الخامس والعشرون: مهام مجلس الشورى العام

يختص مجلس الشورى العام بما يلي :

- ١ - المصادقة على خطط الحركة وسياستها وفقاً لقرارات المؤتمر العام .
- ٢ - المصادقة على الميزانية العامة للحركة .
- ٣ - متابعة أعمال المكتب التنفيذي وفق ما تحدده اللوائح الداخلية .

- ٤ - المصادقة على المنهج التكويني والتثقيفي للحركة .
- ٥ - المصادقة على اللوائح والنظم الداخلية المقدمة إليه من طرف المكتب التنفيذي .
- ٦ - اقتراح التعديلات للقانون الأساسي على المؤتمر العام .
- ٧ - التحقيق في القضايا المرفوعة إليه .
- ٨ - النظر في مطالب الاعتراض على قرارات الرفت من الحركة .

الفصل السادس والعشرون : سير أعمال مجلس الشورى العام

تسير أعمال مجلس الشورى العام حسب مقتضيات النظام الداخلي الذي يضبطه بنفسه .

الفصل السابع والعشرون : رئيس الحركة

- ١ - يترشح لمنصب رئيس الحركة من تتوفر فيه الشروط التالية :
 - أن لا يقل سنّه عن الثلاثين سنة .
 - أن يكون قد مضى على عضويته خمسة أعوام كاملة .
 - أن يكون قد شغل خطة قيادية (عضوية مجلس الشورى العام ، عضوية المكتب التنفيذي ، مشرف على منطقة) لمدة ثلاثة أعوام على الأقل .
- ٢ - ينتخب المؤتمر العام الرئيس وفق الاقتراع السريّ المباشر .
- ٣ - يحصل شغور في منصب رئاسة الحركة في الحالات التالية :
 - وفاة الرئيس .
 - عجز مانع عن أداء مهامه يقدره مجلس الشورى العام .
 - تقديم الاستقالة وقبولها من مجلس الشورى العام .
- ٤ - في حالة حصول شغور في رئاسة الحركة يتولى مجلس الشورى العام انتخاب رئيس (يحدّد مجلس الشورى العام طبيعة الشغور) .
- ٥ - يتفرغ رئيس الحركة فور انتخابه لمهام الحركة ولا يمارس وظيفة معيشية إلا بإذن من مجلس الشورى العام .

الفصل الثامن والعشرون : مهام رئيس الحركة

الرئيس هو المسؤول التنفيذي للحركة ويتولّى المهام التالية :

- ١ - تشكيل أجهزة الحركة وهاكلها حسب القانون واللوائح والنظام الداخلي .
- ٢ - رئاسة المكتب التنفيذي .

- ٣ - الاضطلاع بدور الموجّه وتجسيد وحدة الحركة .
- ٤ - اقتراح الخطط والمناهج للحركة .
- ٥ - تنفيذ سياسات الحركة ومقرراتها حسب اللوائح .
- ٦ - تسيير الأجهزة التنفيذية للحركة .
- ٧ - تمثيل الحركة في علاقاتها داخلياً وخارجياً .
- ٨ - المصادقة على قرارات لجنة النظام والتأديب .

الفصل التاسع والعشرون

لرئيس الحركة اصدار عفو والتخفيف من العقوبات .

الفصل الثلاثون : نائب الرئيس

يتخذ رئيس الحركة نائباً أو نواباً له .

الفصل الواحد والثلاثون : المكتب التنفيذي

يتكون المكتب التنفيذي من :

- ١ - الرئيس وهو رئيس الحركة .
- ٢ - نائب الرئيس أو نوابه .
- ٣ - أعضاء مكلّفين بمهام يحددها النظام الداخلي (اللائحة الداخلية) للمكتب .

الفصل الثاني والثلاثون : مهام المكتب التنفيذي

يتولّى المكتب التنفيذي القيام على المهام التالية :

- ١ - تنفيذ قرارات المؤتمر ومجلس الشورى العام .
- ٢ - وضع برامج عمل سنوية له .
- ٣ - وضع اللوائح المنظمة للهيكل التنفيذية وعرضها على مجلس الشورى العام .
- ٤ - وضع مشروع الميزانية العامة ومتابعة تنفيذها بعد المصادقة عليها .
- ٥ - اتخاذ المواقف في المسائل السياسية العامة .
- ٦ - الإعداد للمؤتمر العام وفق الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من هذا القانون ولدورات مجلس الشورى العام .

الباب الرابع : لجنة النظام والتأديب

الفصل الثالث والثلاثون

تشكّل بقرار من رئيس الحركة وطبق مقتضيات النظام الداخلي «لجنة النظام والتأديب»

تنظر في المخالفات التي يمكن أن يرتكبها أحد الأعضاء ولا تكون قراراتها نافذة المفعول إلا بعد مصادقة رئيس الحركة عليها.

الفصل الرابع والثلاثون

تحدّد اللجنة نوعية المخالفات والعقوبات ضمن نظام يُضبط مسبقاً.

الفصل الخامس والثلاثون

لكل عضو تقرّر فصله من الحركة التقدم بطلب إلى مجلس الشورى العام في إعادة النظر في فصله وذلك في أجل شهر من تاريخ إعلامه بالقرار المذكور وقرار مجلس الشورى العام يعد نهائياً غير قابل للمراجعة.

الباب الخامس: تمويل الحركة وحلها وتصفية مكاسبها

الفصل السادس والثلاثون

تتكوّن موارد الحركة المالية من:

- ١ - اشتراكات منخرطها.
- ٢ - مداخيل أنشطتها المرخص فيها طبق القانون ومراييح أملاكها ومكتسباتها.
- ٣ - التبرّعات والإعانات التي يراعى فيها مقتضيات القوانين الجاري بها العمل.

الفصل السابع والثلاثون: الاشتراكات

يدفع كل عضو من أعضاء الحركة اشتراكاً شهرياً وفق جدول يضبطه مجلس الشورى العام.

الفصل الثامن والثلاثون: مسك الحسابات

يتم مسك الحسابات داخل الحركة دخلاً وخرجاً وجرّداً لمكاسبها المنقولة والعقارية ويُحترم في ذلك مقتضيات القانون.

أحكام انتقالية

الفصل (١): يتحوّل للهيئة التأسيسية للحركة الإشراف على تركيز الهياكل وذلك حتى موعد أوّل مؤتمر على أن يتم عقده في أجل أقصاه عامين من تاريخ الحصول على الترخيص القانوني وتحوّل الهيئة مباشرة لإبان انعقاد المؤتمر.

الفصل (٢): لا يقع اعتبار شروط الأقدمية في الانخراط المنصوص عليها في صلب هذا القانون، إلا بعد مرور المدة الزمنية اللازمة بدايةً من تاريخ الترخيص القانوني.

الملحق رقم (٣)
مقتطف من نص داخلي لحركة النهضة حول العلاقات الخارجية

في تأصيل أسس شرعية لسياستنا الخارجية

فنقول وبالله التوفيق: إن العلاقات الخارجية لجماعة إسلامية، أي علاقاتها بالجماعات والدول والشخصيات هي محكومة كسائر العلاقات الأخرى بضوابط السياسة الشرعية، إذ ما يحل لمؤمن أن يقدم على عمل حتى يعلم حكم الله فيه. وفي هذا الصدد يمكن الإلماح إلى الضوابط والأسس الشرعية التالية:

١ - قاعدة الولاء والمودة: «إن ولاء المسلم أي مناصرته ليست إلا لله، أي لكتابه ورسوله» (السنة) وللمؤمنين «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا»^(١)، وفي كل الأحوال إن جاز له أن يناصر كافراً أو ينتصر به فليس أبداً على مؤمن «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين»^(٢)، «ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء»^(٣).

٢ - إن إقامة علاقات التعاون في ما وراء ذلك وإقامة المعاهدات بين المؤمنين والكافرين ليستا محظورتين طالما لم يكونوا في حالة حرب معلنة على الإسلام وأمته، وإلا فلا تعاون ولا مودة. «لا يهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما يهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتوكل فأولئك هم الظالمون»^(٤). وقال تعالى: «لا تجدد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الآيما وأيديهم بروح منه»^(٥).

٣ - إن الذين ليسوا مع المؤمنين في حالة حرب ولم نعلن عليهم الحرب فأمواهم ودمائهم وأعراضهم علينا حرام «إن تبرؤهم وتقسطوا إليهم»^(٦).

٤ - إن المؤمنين أمة واحدة «وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربيكم قابضون»^(٧). فالواجب موالة المؤمنين والعمل على وحدتهم ونصرتهم وعدم خذلانهم حسب المستطاع. الأصل أن يسلم المؤمنين واحد وحريهم واحدة.

٥ - ولكن المؤمنين اليوم ليس لهم إمام واحد، فهم جماعات وأفراد، الأمر الذي يجعل

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ٢٨.

(٤) المصدر نفسه، «سورة المتحنة»، الآيتان ٨ - ٩.

(٥) المصدر نفسه، «سورة المجادلة»، الآية ٢٢.

(٦) المصدر نفسه، «سورة المتحنة»، الآية ٨.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء»، الآية ٩٢.

عهدهم ليس واحداً بحكم الأمر الواقع، بل يمكن أن يتعدد. فالضابط الحاكم في علاقتهم في كل الأحوال «أن المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه». وقاعدة لا ضرر ولا ضرار. فإذا اقتضت مصلحة معتبرة لجماعة مسلمة أن تقيم علاقة مع نظام غير إسلامي يضطهد جماعة إسلامية فهل محل لها ذلك؟ يحسن تجنب ذلك. لكن إن لم يكن منه بدّ لحماية أرواح وأعراض فريق آخر من المسلمين، فذلك جائز شريطة ألا يكون ذلك خذلاناً لطائفة من المسلمين أي على حسابها، أو استعداداً عليها، إذ المسلم لا يخذل المسلم وإنما يُخَذَلُ عنه ويسعى لانقاذه ولا يعين عليه أبداً في كل الأحوال.

٦ - إن إقامة المسلم في الدول الكافرة محكومة بعهدٍ هو تأشيرة الدخول المخولة له وهي تتضمن تعهداً متبادلاً، باحترامه قانون تلك البلاد مقابل تعهداها بحمايته.

الملحق رقم (٤)

مبادئ الحكم الإسلامي السبعة

خالد محمد خالد

(نقلًا عن كتاب تصحيح المسار لوزير)

مبادئ لحكم إسلامي رشيد

ومن الخير أن ننشر هنا هذه المبادئ السبعة التي وضعها الكاتب الإسلامي الكبير لتكون بمثابة لقاء لجميع الذين تهفو أنفسهم وقلوبهم إلى حكم إسلامي رشيد.

وهذه هي المعالم السبعة:

أولاً: الأمة مصدر السلطات، بما فيها السلطة التشريعية في ما لم يرد به نص محكم من قرآن أو سنة أو إجماع.

ثانياً: الفصل بين السلطات حتى لا يفرض بعضها على بعض أو يطغى.

ثالثاً: رئيس الدولة يُنتخب من الشعب انتخاباً حراً، وتتحدد مدة حكمه، وحتى لا يكون في الحكم من الخالدين.

رابعاً: المعارضة البرلمانية جزء هام من الحياة البرلمانية والسياسية.

خامساً: تعدد الأحزاب ضرورة محتومة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وواضح أن العدل والحرية لا يوجدان في نظام الحزب الواحد أبداً.

سادساً: انتخاب ممثلين للشعب في برلمان حر شجاع.

سابعاً: حرية الصحافة، وحرية الرأي والفكر والعقيدة.

فإذا آمنت قوة إسلامية بهذه المبادئ العظيمة فإنها تكون قد قدمت نفسها في أول القائمة نموذجاً عملياً لحكم إسلامي نحلم به.

فصل من كتاب روح الحضارة الإسلامية

للشيخ الفاضل ابن عاشور

لماذا تأخر المسلمون؟

إن هذا المجتمع الإسلامي، مجتمع ديني بالمعنى الأخص، كان الدين فيه العامل الأول المباشر. ومن دعوة الدين، والإيمان بها، اكتسب الشعب الذي استجاب لتلك الدعوة وامتاز بذلك الإيمان، بخلافاً نفسية جديدة. لم يستفد علماء، ولا صناعة، ولا قوة مادية، ولكن الذي اكتسبه من الخلال، طوع له العلم، والصناعة والقوة المادية، فكانت المدارك الدينية وحدها هي التي فتحت أمام نظر المسلم، آفاق الكون للتأمل والاعتبار، والمعرفة والإيمان. ولما عرف نواحي الوجود على ما هي عليه، بنظره الديني، اتجه إلى بحث ما اشتملت عليه تلك النواحي من التفاضل. فتكوّنت فيه داعية طلب العلم على اختلاف مواضعه وفنونه، فاصطنع العلوم التي هي من التراث الإنساني المشترك، وابتكر العلوم التي هي من التراث الإسلامي الخاص، وجعل من مجموعة تلك العلوم الإنسانية المشتركة، والإسلامية الخاصة، مجالاً لتصريف المدارك الدينية، التي التأمّت تلك العلوم على محورها، مع اختلاف عنصرها.

فإن العقيدة ذات أثر خلقي، ونتيجة سلوكية، والإنسان، بين مقتضيات العقيدة في خلقه وسلوكه، وبين مواقع النزعات الأنانية والشهوانية، التي تدفع به إلى خلاف مقتضيات العقيدة، ويصدّها بالزجر تارة، وبالندامة أخرى، عن المسالك التي يوقن بفسادها، وتناقضها مع مقتضيات العقيدة، ولكنه يضعف دون التنحّي عنها.

فكان التحلّل الخلقي، الذي بدأ يظهر جلياً منذ القرن الثالث، ذا أثر انعكاسي على العقيدة، لما شاعت صور الانحراف على المسلك الحميد، حتى ألفت وغلبت وصارت طبعاً ثانياً للأفراد، وللهيئة الاجتماعية، فخارت الإرادات دون التقصي عنها، وهي تعلم علم اليقين، أنها ليست من الخير، ولا من الصلاح، فكان ذلك هو الذي أصاب العقيدة الدينية بالتراجع والانكماش، حتى أصبحت غير فعّالة، ولا مؤثرة، وألّف منها الناس انكماشها عن الفاعلية والتأثير، فأصبحوا يأخذونها على ما هي عليه، تعمر بها قلوبهم، وتشهد عليها ألسنتهم، ولكنها لا تتجاوز القلوب والحناجر إلى الأعضاء والجوارح، فكان هذا الأثر الانعكاسي من السلوك الديني على العقيدة مكيفاً العقيدة بكيفية جديدة، لم تتناول جوهرها، ولكنها تناولت أثرها في الحياة العملية.

فنستطيع أن نقول بهذا: إن الإرادة الاعتقادية البناءة هي التي خارت وضعفت، فأصبحت الأوضاع الاجتماعية، والأثار المدنية تصدر عن غير ما كانت تصدر عنه، فصارت هي في وادٍ، والعقيدة الدينية في وادٍ.

وبقي المسلم وقيماً لعقيدته الدينية، غيوراً عليها، من جهة، متقبلاً لحياته العملية، مطمئناً إلى واقعها من جهة أخرى، حتى أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنده، متباينين، فسقطت في نفسه منزلة الحياة العملية التي يجيها باعتبار أنها مباينة لدينه الكريم، يتلقاها تلقياً المستهتر، يعرف الشر ويعيش به، فهانت نفسه أيضاً في نظره، لأنها تعيش أسيرة لحياة الشر، لا تستطيع أن تغيره، ولا أن تنحى عنه، وتولدت عن ذلك العقدة النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدينية، وعقدة الإلـف بحياة الشر، مع موت الوازع الذي يصد عنها، وتولدت من ذلك نظرية تفكيك الدين عن الدنيا، باعتبار أن الدين خيرٌ غير واقع، والدنيا شرٌّ واقع، وأن العبد المسلم يحمل بين جنبيه ديناً لا يؤثر فيه إلا لماماً، ويعيش في دنيا، لا يعرف فيها إلا كل ما يبعد به عن الدين.

فأصبح الذي كان يصدر عن إرادته الدينية القوية، صادراً عن يأسه من الدين الذي أضعفه وأفناه.

ثم هجمت عليه في حياته العملية مدينيات أجنبية عنه، فيها العلم، وفيها الصناعة، وفيها القوة، وفيها الحكمة، فلم يجد من إرادته الدينية ما يتناول به هذه المدينية، كما تناول المدينيات التي احتك بها من قبل، يوم كانت إرادته الدينية قوية سليمة، فوقف أمامها جامداً، واعتبرها من جملة صور الحياة، التي كان من قبل، آمن بانفكاكها عن الدين.

الملحق رقم (٦)

بيان أصدرته الحركة دفاعاً عن حق الاعتراف القانوني بالحزب الشيوعي الأردني

الاعتراف بجهة العمل الإسلامي : خطوة نحو الحرية ولكن!

شهد الأردن منذ انتفاضة ١٩٨٩ تطوراً سياسياً مشهوداً حقق مكاسب معتبرة بل متميزة ضمن المشهد العربي العام المتسم بالتراجع أو التحرك في المكان والقمع في الجملة.

لقد أوشكت دورة الثلاث سنوات لأول برلمان ديمقراطي في الأردن أن تمر بسلام وذلك رغم الهزات والامتحانات العسيرة التي صادفتها، لقد برهنت الأطراف المسككة بخيوط اللعبة عن مستوى راقٍ من الوعي بظروف البلد وإمكانياته والمخاطر المحيطة به، فاحترمت قانون اللعبة وتصرفت عموماً ضمن المساحات المخوَّلة لها، ولم تتجاوز الخطوط الحمراء. ولا شك أن أهم الأطراف الأردنية المؤثرة في مساراته:

١ - القصر الملكي ممثلاً بالملك حسين وهو ولا شك من أذكى حكام العرب وأشدهم تمسكاً بشؤون الحكم، ولقد برهن مرة أخرى على اقتدار كبير في الخروج بمركبته سالمة عبر العواصف الهوجاء من خلال معرفته باتجاه الرياح وقدرته على العودة السريعة إلى تحصيناته ومرافقه كلما اضطرب المركب.

لقد تجاوز بسلام وعرف كيف يتعامل ويصمد أمام موجة التيارات القومية والماركسية العاتية في الستينيات - ومنها الحركة الفلسطينية - كما عرف ومنذ البداية فن التعامل مع الإسلاميين فلم يصطدم بهم الإصطدام الواسع رغم أنه بدا وكأنه قد جمحت به الأمواج خلال حرب الخليج فذهب بعيداً في مناصرته العراق، حتى لكأنه قد قطع حباله مع مرافقه التقليدية إلا أنه قد نجح في استعادة مواقعه وتحالفاته وخرج في العموم سالماً.

٢ - أما الطرف الثاني في اللعبة فهم الإخوان المسلمون، فهؤلاء يبدو أنهم منذ البداية قد حدّدوا سقفاً لطموحاتهم لا يتجاوز ضمان الوجود واستمرار النمو والتوسع في العمل الاجتماعي والثقافي والإكتفاء من السياسة بالمشاركة غير المخلة بالتوازنات في حدود عدم المنازعة أبداً في شرعية الملكية والإمتناع عن ممارسة الضغوط الشديدة والإحراج.

إنه من النادر أن نجد حركة سياسية تحرص على الظهور أبداً بأقل من حجمها فضلاً عن أن تظهر بأكثر من حجمها. . وواضح أن الإخوان لو أرادوا الحصول على أكثر من ربع مقاعد البرلمان لكان لهم ذلك. فلقد استمرت القوى العلمانية والقومية عامة سائرة على خط التدهور فلم يبق أمامهم غير الولاءات القبلية السنند الرئيسي للملك، ولكن الشيخ عبد الرحمان خليفة وهو الآن في السبعينيات من العمر استمر بدون انقطاع على رأس جماعة الإخوان وظل طوال ذلك في مصالحة مع الملك، مشكلاً أحد الأعمدة الرئيسية لاستقرار

الوضع، ورغم الامتحانات العسيرة التي مر بها هذا التحالف غير المكتوب إلا أنه ظل صامداً، الأمر الذي لا يُتوقع معه تدهور في المدى المنظور.

ورغم أن القوى العلمانية الأردنية العاملة تحت شعارات الديمقراطية بمختلف ألوانها القومية والشيوعية وولاءاتها الفلسطينية والدولية لا تزال في جملتها لو اجتمعت تشكل وزناً معتبراً من حيث مواقعها الفكرية والإعلامية والإدارية والاقتصادية وعلاقتها الدولية، إلا أن رياح التغيير لا يبدو أنها تعمل لصالحها وفي كل الأحوال هي الأخرى عارفة بقانون اللعبة ولم تتجاوزها. ومع ذلك بدا ملفتاً بل مستهجنًا لقوم مثلنا في تونس نتطلع إلى حياة ديمقراطية في بلادنا والوطن العربي فما نظفر بمثال غير الأردن - وعلى نحو ما اليمن - بدا لنا غريباً مستهجنًا كيف قبلت هذه التجربة الطريفة مبدأ الإقصاء والفرز المنافي للديمقراطية في التعامل مع الأطراف التي قبلت قانون اللعبة. لماذا اعترف بتنظيمات ذات توجهات أيديولوجية مختلفة مثل جبهة العمل الإسلامي وأصبحت تنظيمات أخرى مثل الحزب الشيوعي وحزب البعث بحجج لم تبد لنا مقنعة، نحن ضحايا الإقصاء لا يمكن لنا إلا أن ندافع عن حرية الجميع وربما خصوصنا قبل أصدقائنا.

ونحن إذ شكرنا لنظام الأردن تعايشه الفريد مع الحركة الإسلامية فكانت أساساً متيناً لاستقرار البلد وبادلت النظام تعقلاً وحكمة واعتدالاً، مبرهنة وإياه على سفاهة الأطروحات الإرهابية التي تروّج لها كثير من الأنظمة والأقلام وكأنها بديهيات وحقائق منزلة: ان الإسلاميين متطرفون. كلهم متطرفون. ولا أمل للتعايش السلمي معهم على أساس الحوار وتبادل الاعتراف والتعاون على خدمة الوطن. والسبيل الوحيد الممكن معهم هو عصا الشرطي والمحاکمات المصطنعة. ولذلك اهتزت هذه القوى طرباً يوم اندلعت قضية ما سمي «شباب النفير الإسلامي» وأحيل صديقنا العزيز ليث شبيلات والسيد يعقوب قوش على المحكمة العسكرية وطلب لها الإعدام، صفقت قوى الإرهاب وظنت أن التحدي الأردني قد سقط وأن الخيار الأممي قد انتصر تماماً كما صفقت يوم سارت الدبابات في الجزائر تسحق صناديق الاقتراع. غير أن تدخل العاهل الأردني في الوقت المناسب نزل برداً وسلاماً على قلوب المؤمنين وأنصار الحرية والديمقراطية.

ويبقى التحدي الصهيوني ومخططاته التوسعية التحدي الأعظم الذي يواجه الحالة الديمقراطية في الأردن، بل يواجه الوجود الأردني ذاته. ورغم أن الإخوان قد نجحوا حتى الآن في الملاءمة بين رفضهم كسائر الإسلاميين في العالم لمسار التسوية وبسلم الضعفاء والتفريط في الحق العربي والإسلامي وبين السياسة الرسمية للنظام الأردني ولنظمة التحرير المجتمعين على قبولها - اختياراً واضطراً - إلا أن المشكل لا يزال قائماً: هل يمكن أن يستمر هذا التعايش؟

وفي كل الأحوال نحن ضحايا الدكتاتورية في تونس نرجو من كل قلوبنا أن تنجح الديمقراطية الأردنية في مواجهة التحدي الصهيوني، وهو التحدي الأعظم الذي لا يمكن

مواجهته وكذا سائر التحديات الكبرى المطروحة على أوطاننا، إلا بصف وطني موحد لا مجال فيه لاحتكار السلطة ولا لاحتكار الثروة ولا للفرز والإقصاء لأي فصيل وطني مهما كان اتجاهه الفكري طالما قبل مبدأ التعايش على أساس الحوار والتضامن الوطني والاحتكام لإرادة الشعب، وذلك مقتضى من مقتضيات مبدأ الإسلام العظيم ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(١).

لندن في ١٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

الملحق رقم (٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

مبدأ مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي^(*)

السيد الرئيس، أيها الأصدقاء والإخوان،
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مقدمة

تحاول هذه الورقة الإجابة عن موقف الإسلام من مشاركة معتقيه في تأسيس أو إدارة نظام غير إسلامي؟

١ - والسؤال يتضمن التسليم قبل ذلك بوجود نظرية للحكم الإسلامي، من واجبات المسلمين الدينية العمل على إقامتها أفراداً وجماعات.

٢ - كما يتضمن ثانياً عدم قيام الحكم الإسلامي في الظروف الزماني والمكاني موضوع البحث، وإلا لوجب على المسلم ديناً أن يواليه ويدعمه ويعمل على إصلاح ما عساه يكون قد اعتراه من فساد.

٣ - ويتضمن ثالثاً عدم توفر إمكانية قيام الحكم الإسلامي. وذلك بعد استفاد الجهد في التوصل إليه. وإلا لوجب على المسلم المبادرة إلى ذلك واسترخاص كل الجهد والمال والنفس والتعاون في ذلك على إنفاذ أمر الله سبحانه. . بإقامة عدله في الأرض ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾^(١)، ﴿فأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة واعتصموا بالله﴾^(٢)، ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾^(٣)، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾^(٤).

(*) في الأصل محاضرة أقيمت في ندوة «مشاركة الإسلاميين في السلطة» التي عقدت يوم السبت ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣ في جامعة ويستمنستر - لندن، التي نظمتها مركز أبحاث الديمقراطية في الجامعة بالاشتراك مع منظمة «ليبرتي»، وهي منظمة دولية تتخذ من لندن مقراً لها، وتعنى بالترويج للديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان والحريات السياسية في العالم الإسلامي.

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٧٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٤٩.

(٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٤٤.

أوضاع استثنائية

نحن إذن نتحرك في هذا البحث ليس ضمن الحالة أو القاعدة الأصلية، حيث يمكن لجماعة المسلمين أن تؤسس نظام علاقاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والدولية وسائر علاقاتها على أساس الإسلام بما يعبر وينسجم ويتناغم مع عقائدها وموارثها المركوزة. . في أعياق الضمائر التي لا تزال مؤثرة في كل جوانب حياتها رغم ما قوّضه الاحتلال الغربي وخلفاؤه من أسس وموارث حياتنا الاجتماعية.

البحث هنا يتحرك في دائرة الاستثناء، حيث يتعدّر على جماعة المؤمنين المضي إلى هدفها مباشرة بإقامة حكم الإسلام. فتجد نفسها أمام خيارات وموازنات صعبة.

ولأن من سمات المنهج الإسلامي الواقعية والمرونة بما يحقق خلوده وصلاحه لكل زمان ومكان، ولأن حياة الجماعات البشرية عامة، ومنهم جماعة المسلمين، في حركية دائمة مثل حياة الأفراد - تتوارد عليها حالات الصحة والمرض، والنصر والهزيمة، والتقدم والتأخر، والضعف والقوة - فلا مناص لذين جاء ليغطي حياة البشرية في كل أصقاعها وعلى امتداد الزمان أن يتسع لتغطية كل أوضاع التطور التي يمكن أن تمر بها جماعة أو جماعات المسلمين دائماً راسماً أمامها معالم الخط العريض والخطوط المتعرجة، فلا يكتفي برسم القواعد الكلية لأوضاع التطور السوية، وإنما يضع بين أيديها قواعد وآليات تغطي الأوضاع الاستثنائية، أوضاع الاستضعاف، حتى يكون المؤمنون أبدأً في علاقة وطيدة مع قواعد الشريعة، في حال اليسر والقوة كانوا، أو كانوا في حال العسرة والاستضعاف.

فقه المصالح والضرورات

إذا كان التراث الفقهي عند المسلمين هو أعظم وأثمن تراث قانوني لدى أمة من الأمم، حتى ليصح القول عن أمة الإسلام إنها أمة الفقه أو القانون، فإن من عظمة هذا الفقه استناده إلى قواعد تشريعية كبرى، ينبثق عنها وترتد فروعها إليه، أعني علم الأصول، الذي هو علم إسلامي عظيم.

ولقد حظي هذا العلم بعقول عظيمة تابعت على تاصيل قواعده وتطويرها وإثرائها وصدقها، حتى بلغت مع العلامة الأندلسي الشاطبي أوجاً عظيماً متقدماً امتداداً للنهج الذي سنّه الإمام الشافعي. فقد انصبت نخبة من العقول العظيمة التي امتلأت يقيناً بعظمة الإسلام، وغاصت في نصوص الوحي كتاباً وسنة، وفي تراث الفقه والتطبيق الأساسي وسائر علوم الإسلام خلال القرون، كما استوعبت جملة المعرفة البشرية المعروفة في العصر، وصاغت من خلال كل ذلك قواعد للتشريع على ضوء ما استخلصته من مقاصد الدين، وجملة مقاصد الدين تدور حول مصالح العباد، فإنما لأجل ذلك جاء الدين. يقول الشاطبي:

«إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»^(٥)، ويقول: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً. قال تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾^(٦)، وقال تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾^(٧). «ثم فصل صاحب الموافقات أنواع المصالح - التي بعث الرسل لتحقيقها في حياة البشر - سواء منها ما كان مصلحة ضرورية: أي لا بد منها في قيام مصالح الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ثم مصالح حاجية إذا تخلفت وقع الناس في الضيق والخرج، كما تمتع بالطيبات، ثم مصالح تحسنية. كآداب الأكل والشراب مما لا يعد فقدانها غللاً بسير الحياة لأنها للتحسين والتزين»^(٨).

والاتجاه العام في الفكر الإسلامي المعاصر إلى قبول أصول الشاطبي إطاراً عاماً لمعالجة المشكلات المستجدة في حياة المسلمين، انطلاقاً من هذا الأصل العظيم: أن الدين إنما أنزل للتحصيل وللمحافظة على مصالح الناس في الدنيا والآخرة. وفي هذا المنظور العام والمقصد العام للشريعة أمكن لجزئيات الدين أن تجرد كلها مكانها اللائق بها كفرع من أصل، وفي هذا المنظور نفسه يمكن أن تجرد المشكلات المستجدة في حياة المسلمين حلولها المناسبة التي تضمن تحقيق مصالح المسلمين بل مصالح البشرية وتدرأ عنهم الشرور والمفاسد دونما أي حاجة إلى التمرد قليلاً أو كثيراً عن شرع الله. لا سيما وقد تضمن هذا الشرع أصولاً عامة يمكن أن يتأسس عليها اجتهاد جديد كلما حصل تطور في الحياة معتبر. ومن هذه الأصول ما يستجيب للأوضاع العادية التي يمر بها المسلمون أفراداً أو جماعات، ومنها ما يغطي أوضاعهم الاستثنائية. مثل مبدأ الضرورات تبيح المحظورات، مما نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿من اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾^(٩)، ومثل مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد. فما غلب ما فيه من صلاح عما فيه من فساد فهو مشروع. ومثل مبدأ المآلات فأفعال المكلفين لا يحكم عليها المجتهد بالجواز من عدمه إلا بعد النظر إلى مآلها من غلبة المصلحة أو المفسدة، وغيرها من أصول الاجتهاد^(١٠).

المشاركة في السلطة غير الإسلامية

إذا كان الأصل في أفعال العباد الجواز ما لم يرد مانع. فللمانع هنا متوفر، وهو الأمر بإقامة حكم لله والنهي عن الحكم بغيره. من هنا وجب على المسلمين أن يبذلوا وسعهم في الاستجابة لأمر الله بإقامة حكمه. ولكن ماذا تراهم يفعلون إذا لم يكن ذلك ممكناً؟ إن أصل التكليف هو التكليف بما يستطاع، يقول تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾^(١١).

(٥) أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، [د].

ت. ١٠، ج ٢، ص ٦ - ٨.

(٦) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء»، الآية ١٠٧.

(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٧٩.

(٨) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٨.

(٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٧٣.

(١٠) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٨.

(١١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٨٦.

يمكن تعريف الحكم الإسلامي بأنه نظام للدولة، حيث:

١ - تكون المشروعية العليا أو السيادة للشريعة، للوحي باعتباره السلطة الحاكمة على كل سلطة، ففي إطار أحكامها يجتهد الفقهاء لاستنباط حكم جزئي، وبها يحكم القاضي، بل إن سائر مؤسسات الدولة يجب أن تتحرك في إطار الشريعة وتوجيهاتها ومقاصدها.

٢ - أن تكون السلطة التامة للشعب عبر صورة من صور الشورى، فإذا كان هذا الصنف من الحكم ممكن القيام فالواجب على المؤمنين ألا يدخروا وسعاً في ذلك. ولكن إن كان ذلك غير ممكن فإذا عساهم يفعلون، لا سيما إذا تعرضوا أو بلادهم للخطر؟

إذا عرف أن حكم الإسلام استهدف تحقيق جملة من الأهداف الإنسانية مجتمعة، فإذا تعدد ذلك وجب العمل على تحقيق ما هو ممكن منها عملاً بقاعدة الاستطاعة؛ أي أننا مكلفون في حدود ما نستطيع، فإذا كانت استطاعتنا تطال المشاركة مع غيرنا، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، في إرساء نظام اجتماعي، وإن لم يكن قائماً على الشريعة، لكنه قائم على قاعدة مهمة من قواعد الحكم الإسلامي الشورى، أي مبدأ سلطة الأمة، بما يدرأ شراً كالحكم الدكتاتوري، أو تسلطاً أجنبياً، أو فوضى محلية، أو مجاعة، أو يضمن تحقيق مصلحة وطنية إنسانية، كاستقلال، أو التنمية أو التضامن الوطني، أو الحريات السياسية العامة والخاصة، كحقوق الإنسان والتعددية السياسية واستقلال القضاء وحرية الصحافة وحرية المساجد والدعوة. هل يمكن للجماعة المسلمة أن تتأخر عن المشاركة في إرساء نظام ديمقراطي علماني إن لم يمكن إقامة نظام ديمقراطي إسلامي، فيقيم حكم العقل إن تعدد حكم الشرع بلغة ابن خلدون؟^(١٧) كلا، بل الواجب الشرعي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم، فرداً كان أم جماعة، عملاً بالأصول والمقاصد الشرعية السالفة التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو قاعدة الضرورة والاستطاعة، أو النظر في مآلات الأفعال وغيرها من قواعد الشريعة.

وقائع مثبتة

ويمكن الاستئناس بوقائع وسيّر وردت في القرآن والسنة في مجرى التاريخ الإسلامي للتأكيد على جواز مشاركة المسلمين أفراداً وجماعات في تأسيس، أو مجرد إدارة، حكم غير إسلامي من شأنه استجلاب مصالح أو درء مفاسد متحققة، أو حتى مجرد مظنوننة ظناً راجحاً.

١ - المثال الأول من القرآن الكريم

النبي يوسف عليه السلام: لقد خصّه القرآن بسورة رائعة حكمت سيرته ومسيرته من

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).

ظلام الحب، حيث زجَّ به إخوته، إلى أضواء وفتنة قصر الفرعون حيث تعرض للإغواء الجنسي، ومن ظلام السجن إلى سدة الحكم. والملفت والمحير أن هذا الشاب الذي عركته المحن ما ان توفرت له فرصة النهوض بمسؤولية الحكم حتى طلبها ودون انتظار حتى تعرض عليه، وذلك إيماناً بواجب إنقاذ شعوب كثيرة معرضة للمجاعة دون أي انتظار منه أن تتوفر له الفرصة لدعوة شعبه المصري الوثني إلى عبادة الله الواحد، وتكوين قاعدة ينهض عليها حكم الإسلام.

كل الذي استحضره الشاب أن الدين إنما جاء لمصالح العباد، وأن المصلحة التي لا تنتظر يومئذ هي إنقاذ الأَنْفُس من هلاك محقق، وأنه قادر على ذلك. فكيف يتظر أو يتردد أو يرفض بدريعة عدم توفر القاعدة الصلبة؟ ذلك غير جائز فليدراً في العاجل مفسدة المجاعة، وليحقق مصلحة حفظ النفوس، وعسى تكون الفرصة مواتية بعد ذلك لدعوة الناس إلى توحيد الله وعبادته.

نحن هنا أمام مشاركة فاعلة في إدارة دولة غير إسلامية، لتحقيق مصلحة عامة للناس هي حفظ نفوسهم وهي مصلحة من مصالح الدين، قد يقرب قضاؤها الناس من الدين ويعرفهم ببركاته، فيتعرفون إليه عياناً سبيلاً للتعرف إليه إيماناً. ومهما جادل بعض الفقهاء في دحض هذه الحجة بالخوض في مسألة أن شرع من قبلنا هل هو شرع لنا أم لا أو غير ذلك من الحجج الرافضة، يبقى إيراد القرآن الكريم لقصة يوسف بذلك التوسع والتنويه مفعلاً بالدلالات على أن فعل يوسف عليه السلام هو محل إقرار إلهي، وأن أوضاعاً مشابهة يمكن أن يلاقيها مسلمون أفراداً أو جماعات. . يكون الخيار أمامهم إما المشاركة السياسية في إقامة أو إدارة أنظمة للحكم غير مسلمة من أجل تحقيق مصالح معتبرة لهم ولدينهم، تدفع عنهم وعن دينهم شروراً راجحة، أو التفريط في ذلك مما يفضي إلى تضييع تلك المصالح والوقوع في الحرج وحتى المحذور أو الهلاك.

٢ - المثال الثاني: النجاشي

هو ملك الحبشة زمن البعثة. لقد أمر النبي ﷺ عدداً من أصحابه لما اشتدت المحنة أن يهاجروا إليه، واصفاً إياه بأنه ملك لا يظلم عنده الناس. ولقد أثمرت إقامة أولئك الأوصحاب في حماية ذلك الملك العادل دخوله في الإسلام، دون أن يتمكن من إدخال تعديلات تذكر على حكمه في اتجاه تطبيق الإسلام، إذ لم يكن ذلك ميسوراً بل إن من شأن تلك المحاولة أن تضيع ملكه وإخوانه المؤمنين ضيوفه. ولقد سجلت السيرة النبوية قصة ذلك الملك بإكبار وتنويه، إذ قد أمر النبي ﷺ أصحابه بأداء صلاة الجنائزاة على روحه لما بلغه نبأ وفاته.

يقول ابن تيمية: «ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن فإن قومه لا يعرفونه صل

ذلك . والنجاحي وأمثاله - مع ذلك - سعداء في الجنة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يحكم بها^(١٣) .

٣ - المثال الثالث: حلف الفضول

وهو عبارة عن اتفاق بين عدد من القبائل على نصرة المظلوم وصلته الأرحام . كان النبي ﷺ شهده في الجاهلية، وذكر بعد بعثته أنه لو دعي إلى مثله لأجاب قائلاً: «وأما حلف في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة»^(١٤) . يعني أي تعاقد على أمر خير تم في الجاهلية فالإسلام يؤكد، معتبراً أنه يمكن لجماعة مؤمنة أن تتفق على إقامة حكم يقضن دفع الظلم وتحقيق عدد من المصالح، مثل احترام حقوق الإنسان، وتحكيم إرادة الشعب والتداول على السلطة عبر الانتخابات، أو الاتفاق على ذلك مع آخرين من غير الجماعات الإسلامية .

٤ - المثال الرابع: عمر بن عبد العزيز

لقد تواطأ المسلمون على إلحاق هذا الخليفة، الذي لم يتجاوز حكمه الستين، بالخلفاء الراشدين، بسبب ما عرف من صلاحه وعدله، ورغم أنه قد جاء بعد أكثر من نصف قرن من زمن انقطاع الخلافة الراشدة، ورغم أنه أخذ السلطة وراثته فقد كان شديد الانزعاج من النظام الوراثي، وقد استطاع أن يرد كثيراً من المظالم ولكنه لم يستطع أن يرد حق الأمة في الحكم، بسبب تراكم الفساد وضغوط بني أمية . فهل كان ارتكب معصية بقبوله نظام الوراثة إن كان قد أصلح ما وسعه الإصلاح؟ كلا، بل إنه ماجور، بل هو من المقرين إن شاء الله .

معنى ذلك أن حكم الإسلام يتأسس على جملة من القيم، إن تحققت مجتمعة فذلك الكمال أو قريب منه، لكنها يمكن أن تتجزأ . والحكم العادل وإن لم يتسم باسم الإسلام أو يطبق نصوص شرائعه فهو أقرب الأنظمة إليه، بل إنه حيث العدل فثم شرع الله، بل إن السياسة الشرعية كما عرفها ابن عقيل «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يصفه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليب للصحابه فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنة»^(١٥) من التصرفات الشرعية الاجتهادية ما لم ينص عليه في كتاب أو سنة .

وفي عصرنا هذا تعددت الأمثلة على مشاركات لأفراد مسلمين صالحين أو لجماعات إسلامية في تحالفات لدفع مفاصد أو تحقيق مصالح في إطار حكم غير إسلامي، وذلك رغم أن عدداً من العلماء والمفكرين لا يزالون على منع ذلك^(١٦) .

(١٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحرانی، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(١٤) رواه مسلم وأبو داود .

(١٥) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد

حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ١٣ .

(١٦) منهم العلامة أبو الأعلى المودودي والشيخ محمد عبد القادر أبو فارس .

ولكن أمثال هؤلاء يسدون بذلك على المسلمين باباً من أبواب الخير لمجرد اجتهاد منهم في تنزيل النصوص الأمرة بالحكم بما أنزل الله سبحانه في غير موضعها، حيث لا يكون ذلك ممكناً، وحيث تتزاحم المصالح والمفاسد، وتتعرض جماعات إسلامية لتفويت مصلحة أو الوقوع في مفسدة أشد. فلماذا يحرم بعض المسلمين من فرصة للتفاعل الإيجابي مع واقع تشتد تعقيداته، لا سيما: أولاً: إن حوالى ثلث المسلمين في العالم هم أقلية في البلاد التي هم فيها؛ بمعنى أنه لا أمل لهم قريباً في أن يحكموا بالإسلام، بل إن كثيراً منهم معرض لمخاطر التعصب والإبادة، فما هي الإمكانيات التي يطرحها عليهم الفقه الإسلامي؟ بعضهم يطرح عليهم الهجرة إلى بلاد الأغلبية الإسلامية - ولكن إذا كان ذلك ممكناً - وهو غالباً غير ممكن فهل هو نافع؟ أم هو عرض فاسد يسعى إليه جاهدين أعداء الإسلام؟ ويطرح عليهم البعض الآخر العزلة والانتظار مما لا ينسجم مع ما يرجوه الإسلام من إيجابية وفعالية لدى معتقيه.

إن أمثل خيار أمام هؤلاء هو التحالف مع الجماعات الديمقراطية العلمانية لإقامة حكم علماني ديمقراطي تحترم فيه حقوق الإنسان، ومنها المصالح الضرورية الكبرى التي جاء الإسلام من أجلها، مثل حفظ النفوس والعقول والنسل والمال والحرية والدين ذاته كعقائد وشعائر وأحوال شخصية مضمونة للمؤمنين في هذه المجتمعات. إن تحقق هذا القدر من الدين في أي مجتمع قد يخرج من كونه دار حرب على الإسلام على اعتبار أن دار الحرب كما عرفها الإمام النووي «البلاد التي يتعدى فيها على المؤمن أن يظهر شعائر دينه، الأمر الذي يوجب عليه الهجرة»^(١٧)، وليست كذلك المجتمعات الديمقراطية الحقيقية حيث حرية العبادة. ثانياً، الجماعات الإسلامية في البلاد الإسلامية التي غالبيتها مسلمة، ولكنها محكومة بأنظمة دكتاتورية متأسلمة أو دكتاتورية معادية للإسلام، ويتعدى فيها على الجماعة الإسلامية أن تنتصر بمفردها على ذلك النظام؛ فهل تمنع الشريعة الجماعة الإسلامية من الدخول في تحالف مع الأحزاب العلمانية للإطاحة بتلك الدكتاتورية من أجل إقامة حكم ديمقراطي علماني يحترم الحريات العامة؟ كلا لا مانع شرعياً. ثالثاً، الجماعات الإسلامية في البلاد الإسلامية ذات الغالبية المسلمة ولكنها محكومة دكتاتورياً بغير الإسلام، ويمكن للحركة الإسلامية أن تشكل أغلبية فيها وأن تتبنى الحكم الإسلامي، ولكن ذلك إن كان من شأنه أن يؤلب عليها جملة القوى الفاعلة داخل البلاد وخارجها مما يعرضها للاضطهاد والسحق؛ هل هناك ما يمنع مثل تلك الجماعات أن تتفق مع الجماعات العلمانية لعزل تلك السلطة الفاشية وإقامة نظام ديمقراطي علماني وتأجيل مطلبها في الحكم الإسلامي ريثما تنضج الظروف؟ كلا، إذ الخيار المطروح عليها ليس بين الحكم الإسلامي وغير الإسلامي، وإنما الخيار أمامها بين الدكتاتورية والديمقراطية. أي بين وضع يسحق المسلمين كدين وكجماعة، وبين وضع يحفظ لهم قدراً من الحقوق والحريات. رابعاً، الجماعات الإسلامية في البلاد المستعمرة، هل هناك ما يمنعها من تكوين جبهة مشتركة مع الجماعات العلمانية لمواجهة العدو المشترك لصالح بديل وطني متفق على معالمة يكون حال الإسلام ودعوته أفضل منها الآن؟ كلا.

(١٧) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح الأربعين النووية.

الخلاصة

لئن كانت إقامة الحكم الإسلامي الهدف القريب أو البعيد لكل جماعة إسلامية إنفاذاً لأمر الله وتحقيقاً لمصالح العباد فإن الشريعة تضع أمام المسلم، فرداً وجماعات، إذا تعذر ذلك الهدف، إمكانات بديلة لمعالجة الحالات الاستثنائية، كالتحالف مع جماعات غير إسلامية من أجل إقامة حكم تعددي تكون السلطة فيه للحزب الفائز بالأغلبية، أو كالتحالف من أجل دفع عدو خارجي - أو دكتاتور - شرط أن لا يتضمن ذلك التحالف التزاماً يضر برسالة الإسلام أو يقلل يد الدعاة على الصدع بالحق والسعي إلى إقامة حكم الإسلام^(١٨) ولو بعد حين، وكل ذلك تأسيساً على قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والنظر في المآلات، ومبدأ الضرورة، وغيرها.

المهم أن يظل المؤمن أبداً إيجابياً عاملاً على إقامة حكم الله، كلياً كان أو جزئياً، حسب المستطاع، ومن حكم الله - بل جوهر حكم الله - إقامة العدل؛ فإنما من أجل ذلك أرسل الله الرسل كلهم، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١٩).

غير أن التأمل في واقع البلاد الإسلامية المطحونة بالدكتاتورية يكشف أن المشكل لا يتمثل في إقناع المسلم بالديمقراطية والمشاركة في السلطة، وإن تكن علمانية، من أجل تحقيق أهداف مشتركة كالتضامن الوطني، والحقوق والحريات، والتنمية، ودفع مخاطر الاجتياح والتهديد الصهيوني وتحرير فلسطين، وما إلى ذلك، وإنما يكمن المشكل أساساً في إقناع الآخر، أي الأنظمة الحاكمة، بحق أو بمبدأ سلطة الشعب، وبحق الإسلاميين على قدم المساواة مع غيرهم في حرية العمل السياسي ومنها المشاركة في السلطة.

وإن ما حصل في تونس والجزائر من معاقبة الفائزين الإسلاميين في الانتخابات بمباركة القوى الديمقراطية الغربية، ونخبة نيولوجيا التفكير العلماني المحلية المتحالفة مع أنظمة الحكم القهري، يردنا إلى أصل المشكل وسبب كل بلاء: الاستبداد، كيف السبيل إلى مقاومته؟

(١٨) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الإسلام (القاهرة: مركز الاعتصام الدولي؛ مركز بحوث تطبيق الشريعة، ١٩٩٢)، ص ١٤٢.
(١٩) القرآن الكريم، «سورة الحديد»، الآية ٢٥.

المَرَاجِع

١ - العربية

كتب

- ابن أنس، أبو عبد الله مالك بن عمرو. الموطن. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. القاهرة: ١٩٦٩.
- الحسبة في الإسلام. تحقيق سيد بن أبي سعده. الكويت: مكتبة دار الأرقم، ١٩٨٢.
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. القاهرة: ١٩٦٩.
- مجموع الفتاوى.
- مجموعة الرسائل والمسائل. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. لفتة الكبد في نصيحة الولد. تعليق مروان قباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٢.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: ١٩٦٤.
- المحلى. طهران: [د. ن.، د. ت.].
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩. ج ٧.
- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٩ هـ.
- فلسفة ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران. القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨.

- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.
ابن عاشور، محمد الفاضل. روح الحضارة الإسلامية. واشنطن: المعهد العالمي للفكر
الإسلامي.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. تحقيق محمد
أحمد ولد مادي الموريتاني. الرياض: مكتبة الرياض، ١٣٩٨ هـ.
- ابن قدامة الحنبلي، عبد الله بن أحمد. المغني. الرياض: مكتبة الرياض، [د. ت.].
- ابن قِيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. أعلام الموقعين عن رب العالمين. القاهرة:
دار الطباعة المنبرية، ١٩٦٨.
- تحفة المودود بأحكام المولود. بومبي: الجامعة الهندية العربية، ١٩٦١.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب
العلمية.
- ابن نبي، مالك. الإسلام والديمقراطية. ترجمة راشد الغنوشي ونجيب السريحان. قرطاج:
مطبعة تونس، ١٩٨٣.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].
- أبو حبيب، سعدي. دراسة في منهج الإسلام السياسي. بيروت: [د. ت.].
- أبو السعود، محمود. فقه الزكاة المعاصر. الكويت: دار القلم.
- أبو طالب، عبد الهادي. المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. الدار
البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠.
- أبو عبيدة. كتاب الأموال.
- أبو الفتوح، أبو المعاطي. حتمية الحل الإسلامي. [د. م.]: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٧.
- أبو المجد، أحمد كمال. حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والمعصر. القاهرة: دار
الشروق، ١٩٨٨.
- أبو يعلى الفراء، أبو الحسين محمد بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: مطبعة الباهي
الخليبي، ١٩٦٦.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. بولاق: المطبعة السلفية، ١٣٥٢ هـ.
- أسد، محمد. منهج الإسلام في الحكم. ترجمة منصور محمد ماضي. بيروت: دار العلم
للملايين، ١٩٧٥.
- أقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمه عن الانكليزية عباس محمود؛ راجعه
عبدالعزیز المرأغي ومهدي علام. بيروت: دار آسيا، ١٩٨٥.
- الألباني، ناصر الدين. صفة صلاة النبي. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].
- الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل. الشورى وأثرها في الديمقراطية. الخرطوم: اتحاد طلاب
جامعة الخرطوم، [د. ت.].
- أودوكلاس، وليام. الحريات في ظل القانون.
- باكتيت، بيار. النظام السياسي والاداري في فرنسا.

- بالسرور، عبد الرزاق. في الفكر التربوي الإسلامي. تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٩٠.
- بدري، مختار. ماذا يجري في تونس؟ الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢.
- بدوي، محمد طه. القانون والدولة.
- البرنامج السياسي للحزب الإسلامي العراقي، ١٩٩٣.
- برنامجنا. وثيقة صادرة عن حزب الدعوة العراقي الشيعي، شعبان ١٤١٢ هـ.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.
- الملل والنحل. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
- البناء، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت: دار القلم، [د. ت.].
- بورغات، فرانسوا. الإسلام السياسي: صوت الجنوب. ترجمة لورين زكري. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢.
- البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١. تونس.
- بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها. دمشق: ١٣٠١ هـ.
- بيردو. القانون الدستوري والمؤسسات السياسية.
- «تحقق التوحيد بجهد الطواغيت سنة ربانية لا تتبدل.» (سلسلة نشرات المجاهدين في مصر؛ نشرة رقم ١)
- الترابي، حسن. الحركة الإسلامية في السودان.
- «الحرية والوحدة.» الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.]. (محاضرة).
- المرأة بين الإسلام وتقاليده المجتمع. تونس: دار الراية، ١٩٨٥.
- التسخيري، محمد علي. حول الدستور الإسلامي. ط ٢. طهران: منظمة الاعلام الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.
- تقرير منظمة العفو الدولية حول أوضاع حقوق الإنسان في تونس لشهر آذار/ مارس ١٩٩٢.
- تونس. دستور الجمهورية التونسية. تونس: المطبعة الرسمية، [د. ت.].
- التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق منصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
- حاج حمد، محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.
- حاجي، جعفر عباس. المذهب الاقتصادي في الإسلام. الكويت؛ بيروت: ١٤٠٨ هـ/ م ١٩٨٧.
- الحامدي، محمد الهاشمي. أشواق الحرية. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- الحسن، نديم. فلسفة الحرية في الإسلام.
- حلمي، محمود. نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣.

- الحمصي، محمد حسن. تفسير مفردات القرآن. حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. ط ٣ مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩.
- خالد، خالد محمد. الدولة في الإسلام. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١.
- خُدوري، مجيد. الحرب والسلام في شرعة الإسلام. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣.
- الخطري، محمد الخضر الحسين. تاريخ التشريع الإسلامي. القاهرة.
- الخطيب، عبد الكريم. الخلافة والإمامة، ديانة. . وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ.
- خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠ هـ.
- الخميني، روح الله الموسوي. الحكومة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٨٩ هـ.
- دائرة المعارف الإسلامية.
- دبوس، صلاح الدين. الخليفة: توليته وعزله. الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٣.
- الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الكبير على متن خليل.
- الدرديري، هاني أحمد. التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- درويش، قصي صالح. حوارات راشد الغنوشي. لندن: خليل ميديا سرفس، ١٩٩٢.
- دستور الجمهورية الإسلامية بإيران. طهران: مؤسسة الشهيد، ١٤٠٠ هـ. (الترجمة العربية).
- دوقابر، جاك دوينيو. الدولة. ترجمة سموحي فوق العادة. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢.
- ديستان، جيسكار. الديمقراطية.
- الذكرى الثالثة لانبعاث حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، ١٩٨٤/٦/٦.
- الذكرى الثانية لحركة الاتجاه الإسلامي، ١٩٨٣.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير: مفاتيح الغيب. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٥.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، [١٣٢٤ هـ].
- رني، أوستين. سياسة الحكم.
- الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الإسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- الزرقاني. مختصر خليل. بيروت: دار الفكر العربي، ١٣٩٨ هـ.
- زكي، رمزي. أزمة القروض الدولية. القاهرة: دار المستقبل العربي.
- زيدان، عبد الكريم. أحكام الدميين والمستأمنين. بيروت: ١٩٧٦.

- أهل الذمة. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].
- مجموعة بحوث فقهية. بغداد: مكتبة القدس؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
- الزوين، حسن. أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي. بيروت: ١٩٨٦.
- السباعي، مصطفى. من روائع حضارتنا. بيروت: المكتب الإسلامي.
- السبحاني، جعفر. معالم الحكومة الإسلامية. بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ.
- السعيد، رفعت. الإخوان في لعبة السياسة.
- سعيد، صبحي عبده. الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٨٥.
- السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي. القاهرة: دار اقرأ، ١٩٨٤.
- مفاهيم الجماعات في الإسلام. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤.
- الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى. الاعتصام. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠.
- الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
- الشاوي، توفيق. فقه الشورى والاستشارة. المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م.
- شرح النهج.
- شریط، عبد الله. مشكلة الحكم في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس.
- الشريف الرضوي. نهج البلاغة. شرح محمد عبده. بيروت: مكتبة الأندلس، ١٩٥٤.
- شفيق، منير. اطروحات علمانية. تونس: دار البوراق.
- شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة. ط ٥. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق.
- شمس الدين، محمد مهدي. إلى حكم الإسلام. كربلاء المقدسة: ١٣٨٢ هـ.
- في الاجتماع السياسي الإسلامي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- الصاوي، صلاح. التعددية السياسية في الإسلام. القاهرة: دار الاعلام الدولي؛ مركز بحوث تطبيق الشريعة، ١٩٩٢.
- الصدر، محمد باقر. اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧.
- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: دراسة من كتاب الإسلام يقود الحياة. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.].
- ضناوي، محمد علي. المفهوم والتجربة. طرابلس: دار الايمان، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م.
- الطباطباتي، آية الله محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٢.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق ومراجعة محمود شاكر. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، [١٣٧٤ هـ - ١٣٧٨ هـ]. ج ١٥.

- الطحان، محمد مصطفى. حاضرم العالم الإسلامى. الكويت: المركز العالمى للكتاب الإسلامى، ١٩٩١.
- الحركة الإسلامىة فى تركيا. المانىا الغربىة: [د. ن. ن.].، ١٩٨٤.
- الفكر الحركى بىن الأصالة والانحراف. الكويت: دار الوثائق، [د. ت. ت.].
- الطهاوى، سلىمان. عمر بن الخطاب وأصول السىاسة والادارة الحدىثة. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٦.
- القانون الدستورى والتنظم السىاسىة.
- الوجىز فى نظام الحكم والإدارة. القاهرة.
- الطهاوى، رفاعة رافع. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهاوى. دراسة وتحقىق محمد عمارة. بىروت: المؤسسة العربىة للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
- الطوىل، محمد. الاخوان المسلمون فى البرلمان. القاهرة: المكآب المصرى الحدىث، ١٩٩٢.
- عبده، محمد. الإسلام والتصرانىة مع العلم والمدنىة. ط ٢. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٩٠٥.
- ومحمد رشىد رضا. تفسىر المنار. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٧٦ هـ.
- عبد الرازق، على. الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة. ط ٢. بىروت: المؤسسة العربىة للدراسات والنشر، ١٩٨٨.
- عبد السلام، فاروق. الإسلام والأحزاب السىاسىة. القاهرة: مكتبة قلوب، ١٩٧٨.
- عتىق، الصحبى. مقدمات فى فلسفة الترىبة الإسلامىة. تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٨٩.
- عثمان، رأفت. الدولة فى الإسلام.
- عثمان، فنحى. آراء من التراث.
- أصول الفكر السىاسى الإسلامى. ط ٢. بىروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
- التجربة السىاسىة للحركة الإسلامىة المعاصرة. الجزائر: دار المستقبل، ١٩٩١.
- الفكر الإسلامى والتطور. بىروت: دار القلم، ١٩٦١.
- العرباوى، نور الدىن. الترىبة والتحدىث فى تونس. تونس: دار الصحوة، ١٩٩٠.
- عزام، عبد الرحمن. الرسالة الخالدة. القاهرة: دار الشروق، ١٣٩٩ هـ.
- المسقلانى، ابن حجر. فتح البارى فى شرح صحىب البخارى. بىروت: دار المعرفة، [د. ت. ت.].
- العسكرى، مرتضى. معالم المدرستىن. ط ٤. طهران: مؤسسة البعآة، ١٤١٢ هـ.
- العقاد، عباس محمود. الديمقراطىة فى الإسلام. القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١.
- عقائد الإمامىة.
- على، شمس مرغنى. القانون الدستورى.
- عمارة، محمد. الإسلام والسىاسة.
- معركة الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

- العوا، محمد سليم . حقوق أهل اللمة . القاهرة .
- . في النظام السياسي للدولة الإسلامية . القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩ .
- عودة، عبد القادر . الإسلام وأوضاعنا السياسية . القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١ .
- . الإسلام وأوضاعنا القانونية . القاهرة .
- . التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي . الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩ .
- العيادي، عبد السلام داود . الملكية في الشريعة الإسلامية . عمان: مكتبة الأقصى، [د. ت.].
- العيلي، عبد الحكيم حسن . الحريات العامة .
- غارودي، روجيه . وعود الإسلام . بيروت: الدار العلمية .
- غانم، ابراهيم البيومي . الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة الديمقراطية . القاهرة: أمة برس، ١٩٩٢ .
- الغري، الطاهر . نظم التغذية في الإسلام . تونس .
- الغزال، اسمايل . القانون الدستوري والنظم السياسية .
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد . إحياء علوم الدين . القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]. ٤ ج .
- . فضائع الباطنية . حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي . القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤ .
- . المستصفي من علم الأصول . القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
- الغزالي، محمد . الإسلام والمناهج الاشتراكية . القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
- . السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث . القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩ .
- غزوري، محمد سليم . الحريات العامة في الإسلام .
- غليون، برهان . الدولة والدين . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١ .
- الغنوشي، راشد . الحركة الإسلامية والتحديث . الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، ١٩٨٠ .
- . حقوق المواطنة: موقع غير المسلم في الدولة الإسلامية . تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨ .
- . المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع . الكويت: دار القلم؛ تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨ .
- . مقالات . باريس: دار الكروان، ١٩٨٤ .
- غيو، كلود . النظام السياسي والإداري في بريطانيا . ترجمة عيسى عصفور . بيروت: منشورات عويدات، [١٩٨٣].
- الفاصي، علال . مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها . ط ٢ . الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩ .

- النقد الذاتي. ط ٢. تطوان: دار الفكر المغربي، [د. ت.].
- فتاوى في أحكام النساء. القاهرة: الأزهر، [د. ت.].
- القبانجي، صدر الدين. المذهب السياسي في الإسلام. طهران: وزارة الارشاد، [د. ت.].
- القاسمي، ظافر. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي. ط ٤. بيروت: دار النفائس، [١٩٧٤]. ج ٢.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن ادريس. الفروق. تونس: المطبعة التونسية، ١٣٠٢ هـ.
- القرضاوي، يوسف. الحل الإسلامي فريضة وضرورة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤.
- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
- فقه الزكاة. ط ٦. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.
- القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ط ٣. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨.
- قطب، سيد. دراسات إسلامية. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام. القاهرة: عيسى الحلبي.
- في ظلال القرآن. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.
- معالم في الطريق. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣.
- نحو مجتمع إسلامي. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.
- هذا الدين. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.
- قطب، محمد. منهج الفن الإسلامي. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.
- الكتاب، أحمد. آية الوحدة والحرية في الإسلام. الولايات المتحدة: ١٤٠٥ هـ. (سلسلة نحو حضارة إسلامية)
- كركر، صالح. نظرية القيمة. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦.
- كريم، مصطفى. تاريخ تونس والحركة الثقافية. تونس: الدار التونسية للنشر.
- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١.
- كوثراني، وجيه. المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ. بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٤.
- الكيالي، عبد الوهاب [وآخرون]. موسوعة السياسة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- لابيار، جان وليام. السلطة السياسية. ترجمة الياس حنا الياس. ط ٣. باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣.
- لبن، علي. الغزو الفكري في المناهج الدراسية. مصر: دار الوفاء، ١٩٨٧.
- وجمال عبد الهادي. التطوير بين الحقيقة والتضليل. مصر: دار الوفاء، ١٩٩١.
- لويد، دينيس. فكرة القانون. ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بيسسو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٧)

- لينين، فلاديمير ايليتش. مختارات. موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨.
- المؤلفات الكاملة.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي، ١٩٦٦.
- أدب الدنيا والدين. مصر: المطبعة الشرقية، ١٣١٨ هـ.
- متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧. ج ٢.
- متولي، عبد الحميد. أزمة الفكر السيامي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها. القاهرة، الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
- القانون الدستوري والأنظمة السياسية. القاهرة.
- مبادئ نظام الحكم في الإسلام.
- الوسيط في القانون الدستوري. القاهرة.
- المجلس الإسلامي الأوروبي (معد). البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام. باريس: المجلس، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. طهران: المكتبة العلمية، [د. ت.].
- المرادي، محمود. الخلافة بين التنظير والتطبيق.
- مكي، حسن. الإخوان المسلمون في السودان.
- المليجي، يعقوب محمد. مبدأ الشورى في الإسلام. الإسكندرية.
- مناهج المستشرقين. القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.].
- منتظري، آية الله محمد حسين. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة. ط ٢. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨.
- منظمة العفو الدولية. تقرير منظمة العفو الدولية حول حقوق الإنسان بتونس. لندن: [المنظمة]، ١٩٩٢.
- المودودي، أبو الأعلى. تدوين الدستور الإسلامي. دمشق: دار الفكر، [د. ت.].
- حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية. بيروت: دار الفكر.
- الحكومة الإسلامية. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧.
- نحو الدستور الإسلامي. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٣ هـ.
- نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. بيروت، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤.
- فكرة تحديد النسل. بيروت: دار الفكر.
- موسى، محمد يوسف. نظام الحكم في الإسلام. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٣.
- مونتسكيو. دولة القانون.
- ميثاق حزب النهضة، ١٩٨٨.
- الميلي، محسن. ظاهرة اليسار الإسلامي. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٥.

- العليانية أو فلسفة موت الإنسان. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦.
- الناكوع، محمود. السلطة والاستبداد في الوطن العربي. لندن؛ بيروت: ١٩٩١.
- النبهان، فاروق. الإسلام والأحزاب السياسية. القاهرة: مكتبة قليوب.
- النبهاني، تقي الدين. نظام الإسلام: القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢.
- نظام الحكم في الإسلام. ط ٥. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م.
- النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين العقل والنص. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.
- صراع الهوية في تونس. تونس: ديجيتال للنشر، [د. ت.].
- المهدي ابن تومرت. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- مباحث في منهج الفكر الإسلامي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.
- الندوي، أبو الحسن. ردة ولا أبا بكر لها. تونس: [د. ت.].
- نص اتفاقية كامب ديفيد. ١٩٧٧.
- النفيسي، عبد الله فهد. عندما يحكم الإسلام. تونس: المعرفة، ١٩٨١.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. رياض الصالحين. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤.
- شرح الأربعين النووية.
- شرح صحيح مسلم. القاهرة: المطبعة المصرية، [د. ت.].
- هويدي، فهمي. القرآن والسلطان. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق.
- مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٤٠٥ هـ.
- هيكل، محمد حسين. حياة محمد. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
- منزل الوحي. القاهرة: ١٩٣٧.
- وافي، علي عبد الواحد. حقوق الإنسان في الإسلام. ط ٤ مزيذة ومنقحة. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٧.
- الوزير، زيد بن علي. تصحيح المسار. بريطانيا: مركز التراث والبحوث اليمني، ١٩٩٢.
- وصفي، مصطفى كمال. الملكية في الإسلام.
- ياسين، عبد السلام. الإسلام غداً. (طبع بالمغرب).
- يحيى. المطول في القانون الدستوري. القاهرة.

دوريات

- أبو المجد، أحمد كمال. «الحرية...» العربي.
- أبو النصر، محمد حامد في: المجتمع (الكويت): ٩ شباط/ فبراير ١٩٩٣.

- ادريس، جعفر الشيخ. «التنظيمات الإسلامية المعاصرة: نظرات ناقدة». الصحوة الإسلامية (الهند).
- اسبوزيتو، جون. «الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب». قراءات سياسية: السنة ١، العدد ٤، خريف ١٩٩١.
- الأفندي، عبد الوهاب. القدس: العدد ١٠٨١. (صفحة الرأي).
- البشير، عصام في: المسلمون: العدد ٤٢٢، ٥ آذار/ مارس ١٩٩٣.
- البغدادى، أحمد. «مفهوم السياسة في المجتمع الإسلامي من منظور الشريعة الإسلامية». المباحث: العدد ٤١، كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس ١٩٨٦.
- بن يوسف، أحمد. «الإسلاميون والديمقراطية». الحياة: ١٤/١/١٩٩٣.
- الترابي، حسن. «الإسلام والديمقراطية، الدولة، والغرب». قراءات سياسية: خريف ١٩٩٢.
- . «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم». المستقبل العربي: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.
- التوري، محمد. «الأقطار الاستراتيجية لبرنامج الإصلاح الهيكلي». الإنسان: العدد ٩.
- الجهلي، محمد فاضل. «دور التربية والتعليم في غرس العزة القومية في النفوس». القدس: العدد ١١٤٠.
- الجورشي، صلاح الدين في: الرأي: ٣١/٣/١٩٨٤.
- حامد، التيجاني عبد القادر. «السودان وتجربة الانتقال إلى الحكم الإسلامي». قراءات سياسية: السنة ٢، العدد ٣، صيف ١٩٩٢.
- حامدي، الهاشمي. «قضايا الجيل الثالث». العالم: العدد ٢٢٢، ١٤ أيار/ مايو ١٩٨٨.
- «حوار مع خميس الشاري». أجره صلاح الدين الجورشي. حقائق: العدد ٣٨٢.
- «حوار مع رابع كبير». فلسطين المسلمة: نيسان/ ابريل ١٩٩٣.
- «حوار مع عمر عبد الرحمن». نيوزويك: ١٥ آذار/ مارس ١٩٩٣.
- الحياة: ١٥/١٢/١٩٩١، و٣/٤/١٩٩٣.
- خضر، جورج. «المسيحية العربية والغرب». الحوار: السنة ١، العدد ٢، صيف ١٩٨٦.
- دونر، فرد. «تكوين الدولة الإسلامية». الاجتهاد: السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.
- زين العابدين، طيب في: المستقلة: العدد ٤، نيسان/ ابريل ١٩٩٣.
- زين العابدين، محمد سرور. «رسالة إلى الجندي الجزائري». مجلة السنة: العدد ٢٣، ذو الحجة ١٤١٣.
- سارتر، جان بول في: الأزمنة الحديثة: العدد ٢٥٢.
- السيد، رضوان. «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام». الاجتهاد: السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.
- شباط، خليل في: الثقافة الإسلامية: العدد ٤١، شعبان ١٤١٢.
- الشرقي، محمد في: جون الفريك: نيسان/ ابريل ١٩٩٠.

- شفيق، منير. «التسيير الذاتي» في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية. «الحوار: السنة ١، العدد ١، ربيع ١٩٨٦.
- العالم: العدد ٣٩٠، ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٨٢.
- عبد الجبار، محمد. «دور الفكر في بناء المجتمعات الإنسانية». العالم: العدد ٣٩، ٣ آب/ اغسطس ١٩٩١.
- . في: الحياة، ١٩/٦/١٩٩٢.
- عبيد، مكرم في: الشعب: ٢/١٠/١٩٩٣.
- عثمان، فتحي. «أهل الحل والعقد: من هم؟ وما هي وظيفتهم؟» العربي: العدد ٢٦٠، تموز/ يوليو ١٩٨٠.
- . في: البيان (بيروت): آب/ اغسطس ١٩٧٩.
- «عشر قضايا إسلامية». الشرق الأوسط: العدد ٥١٨٢، خريف ١٩٩٢.
- عمارة، محمد. «إسلامية الدولة ومدنيتها». الجهاد الإسلامي: العدد ٥٦، تموز/ يوليو ١٩٨٧.
- . «الدين والدولة في انجاز الرسول (ص)». الحوار: السنة ١، العدد ١، ربيع ١٩٨٦.
- . في: الحياة: العدد ١٠٨٦.
- الغنوشي، راشد. «الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي». الفجر: ١٧/٤/١٩٩٣.
- . «آية حدائث؟ ليس مشكلنا مع الحدائث». قراءات سياسية: العدد ٤، خريف ١٩٩٢.
- . «التغريب وحتمية الدكتاتورية». الغرياء: العدد ٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠.
- . «دروس من الحركة الإسلامية». الإنسان: العدد ٩، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.
- . «شعب الدولة أم دولة الشعب». الفجر: ١٩٩١.
- . «صنع أمة». الصباح (تونس): ١٩٧٢.
- . في: فلسطين المسلمة: نيسان/ ابريل ١٩٩٣.
- . في: قراءات سياسية: السنة ٢، العدد ١.
- الفاروقي، اسماعيل. «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية». المسلم المعاصر: العدد ٢٦.
- . في: المسلم المعاصر: العدد ٢٢.
- الفرحان، اسحق في: اللواء (الأردن): ٢٤/٢/١٩٩٣.
- فضل الله، محمد حسين. «مفهوم الحرية في الإسلام». (مقال تم توزيعه دون تاريخ).
- كروم، حسنين في: القدس.
- لوموند ديبلوماتيك: ١/١/١٩٩٢.
- محمود، مصطفى في: الأهرام: ١٠/٤/١٩٩٣.
- مشهور، مصطفى. «التعددية الحزبية». الشعب: -/١٠/١٩٩٣.
- «مصدر شرعية الدولة الإسلامية». حوار مع مجموعة من المفكرين. الشرق الأوسط: ٢٨/٥/١٩٩٢.

مظهر، أحمد. «دراسة حول الديمقراطية». الباحث: العدد ٤١، كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٨٦.

المنجرة، المهدي. «التغيير قائم لا محالة وثمنه باهظ». القدس: العدد ١١٣٥.

نافع، بشير. «ثيولوجيا اتجاه التفكير العلمي». الحياة: ١٩٩٣/٣/٩.

«ندوة جريدة الحياة: الإسلاميون والليبرالية». الحياة: ١٩٩٣/٤/١٩.

النفيسي، عبد الله فهد. «حول الإسلام والديمقراطية». المجتمع (الكويت): ٨ ربيع الأول ١٤٠٤ هـ.

الهرماسي، عبد اللطيف. «جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي». الموقف: العدد ١، تموز/يوليو - آب/أغسطس ١٩٩٢.

الهضبي، مأمون في: الحياة: ١٩٩٣/٤/١٢.

هونكة، سيفريد. «شمس العرب تسطع على الغرب». رابطة العالم الإسلامي: السنة ١٠، العدد ٨، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٢.

هويدي، فهمي في: المجلة.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

رؤيا الإسلام الخلقية والسياسية (ندوة اليونسكو).

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٣. بيروت: المركز، ١٩٨٨.

المؤتمر التربوي، عمان، ١٩٩٠.

المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

ندوة «الصحوة الإسلامية»، تونس، ٢٩ - ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤.

ندوة القانون الدستوري، المنعقدة في كلية الحقوق، تونس، ١٩٨٤.

ندوة المستقبل الإسلامي. الجزائر: مركز المستقبل الإسلامي، ١٩٩٠.

ندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، ٢٠ شباط/فبراير ١٩٩٣.

الوثيقة النهائية لندوة حقوق الإنسان في الإسلام المنعقدة في الكويت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٠.

٢ - الأجنبية

Books

- El - Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal Books, 1990.
- Burdeau, Georges. *L'Etat*. Paris.
- Burgat, François (ed.). *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud*. Paris: Karthala, 1988. (Les Afriques)
- Duverger, Maurice. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.
- Garrudi, Roger (ed.). *Fondamentalismes*. Paris: Pierre Belfond, 1990.
- Gellner, Ernest. *Post Modernism: Reason and Religion*. London: Routledge and Kegan Paul, 1992.
- Kant, Emanuel. *Critique de la raison pure*. Préface de Ch. Serrus. Paris: Presses universitaires de France, 1971.
- Louis, Bernard. *Comment l'Europe a découvert l'Islam*.
- Al - Maoududi, Abu - Al Ala. *Towards Understanding the Quran*. Translated and edited by Zafar Ishaq Ansari. U.K.: Islamic Foundation.
- Mzali, Mohamed. *Tunisie: Quel avenir?* Paris: 1991.

Periodicals

- Newsweek*: 15 March 1993.
- Pouvoirs*: no. 12, 1980.
- La Presse*: 23/10/1983.
- Wright, Robin. «Islam, Democracy and the West.» *Foreign Affairs*: 1992.
- . «Muslims Open up to Modern World.» *Los Angeles Times*: 1/4/1993.

فهرس

(أ)

أبراهيم، أنور: ٢٦٩
ابن أباض، عبد الله: ١٢٢
ابن أبي سرح، عبد الله: ٤٩
ابن أبي سفيان، معاوية: ١٦٧
ابن أبي طالب، علي: ٩٩، ١٢٣، ١٣٣، ١٤٦،
١٥٣
ابن أنس، مالك: ١٢٢
ابن باديس، عبد الحميد: ٢٥٣، ٢٧٨
ابن تيمية: ٦٩
ابن حزم: ٦٥، ١٣٠، ١٨٠
ابن الخطاب، عمر: ١٣١ - ١٣٣، ١٧٦، ١٧٩،
١٩٥
ابن خلدون: ١٤٩، ١٥١، ١٥٩، ١٦٠
ابن الصامت، عبادة: ١٨٢
ابن عاشور، الطاهر: ٣٠٥
ابن عمر، عبد الله: ١٢٧
ابن عوف، عبد الرحمن: ١٣١
ابن القيم: ٣٠٢
ابن كيران، عبد الإله: ٢٦٨
ابن مهران، ميمون: ١١١
ابن نبي، مالك: ٣٨، ٧٦
أبو حنيفة: ١٢٢، ١٣٠
أبو فارس، محمد عبد القادر: ١٢٨
أبو المجد، كمال: ١١٣

(ب)

أبو النصر، محمد حامد: ٢٦٤
الأحزاب في الإسلام: ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١٤
الاخوان المسلمون: ٢٥٤ - ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٧٩
الأردن: ٢٦٥
أسد، محمد: ١٢٤، ١٢٧، ١٥٨، ١٨٢، ٢٣٨
الأشجعي، عوف بن مالك: ١٨٢
الأفغاني، جمال الدين: ٢٠٤، ٢٥١، ٢٥٢
الأفتندي، عبد الوهاب: ١٠٥
إقبال، محمد: ٣٨، ٨٩
الإمامة: ١٤٠ - ١٤٦، ١٥٨، ٢٢٢
أم شبيب، غزالة: ١٢٩
الأنصاري، أبو القاسم: ١٦٧
أنغلز، فردريك: ٣٤، ١٤٩، ٢١٧

(ت)

التراي، حسن: ٣٨، ٢٨٤، ٢٨٦

دوريات
 - البرالدا: ٢١٨
 - جريدة الشعب: ٢٦١
 - نيوزويك: ٢٨١
 دوفرجي: ٨٤
 الدولة الإسلامية: ٩٣، ٩٤، ١٠٥، ١٣٩،
 ٢٢١، ٢٣٥، ٢٨٧، ٢٩٠، ٣٢٢، ٣٢٥،
 ٣٢٧
 الدولة الغربية الحديثة: ٧٩، ٩٨، ٢٩٢
 الديمقراطية: ٧٥، ٧٧، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩٦،
 ١١٢، ١٦٩، ١٩٤، ٢١٨، ٢٤٧، ٢٤٨،
 ٢٥٨، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٩٥، ٣١٦، ٣٢١،
 ٣٢٦، ٣٢٢
 دينوه، سيمون: ٢٩٢

(ر)

راسل، برتراند: ٣٢
 الرّدة في الإسلام: ٤٨
 رضا، محمد رشيد: ١١٠، ٢٥١
 لوك، جون: ٢٢٣، ٢٢٦
 روسو، جان جاك: ٢٢٣
 الرئيس، ضياء الدين: ١٤٠، ١٤١، ١٧٦، ٢٨٩

(ز)

زيدان، عبد الكريم: ١٣٤، ٢٧٠
 زين العابدين، طيب: ٣١٢

(س)

سعيد، صبحي عبده: ١١٦، ٢٤٣، ٢٨٧
 سلطة الشعب: ٧١
 السلطة في الإسلام: ٩١ - ٩٣
 السنهوري: ١٤٠، ١٤١، ٢٨٩
 السودان: ٢٦٦، ٢٨٢ - ٢٨٥
 سوريا: ٢٧١
 سيد قطب: ٤٥، ٣٠٥

(ش)

شاكرا، أحمد: ٢٨٠

التربية والتعليم: ٦٢، ١٩٥ - ٢١٤، ٣٠١
 تركيا: ٢٦٩
 التعددية الحزبية: ٢٦١، ٢٦٢، ٣٢٧
 التعريب: ٢١٠
 التلمساني: ٢٥٧
 تونس: ٤٠، ٨٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٧١،
 ٢٧٤
 التونسي، خير الدين: ٢٥٢

(ج)

جبهة التحرير الوطني (الجزائر): ٢٧٦
 الجزائر: ٢٧٤ - ٢٧٩

(ح)

حركة الاتجاه الإسلامي بتونس: ٢٥٩
 الحرة الصليحية: ١٢٩
 الحرية: ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٢٠٥، ٣١٩
 حرية الاعتقاد: ٣٢٠
 الحشاني: ٢٧٧، ٢٧٨
 الحضارة الإسلامية: ١٢١، ١٢٢
 الحقوق الاجتماعية: ٥٧، ٣٢٠
 الحقوق الاقتصادية: ٥٤، ٣٢٠
 حقوق الإنسان: ٣٢٠
 حقوق المواطنة: ٢٩٠

(خ)

خالد، خالد محمد: ١٢٤، ١٣٨
 الخدوي، أبو سعيد: ٦٤
 خلاف، عبد الوهاب: ١١٥، ١٤٩
 الخميني، آية الله: ١٤٣

(د)

دراهر: ٢٩٢
 دراز، عبد الله: ١٣١
 الدرديري، هاني أحمد: ٢٤٠، ٢٤٢
 الدستور الايراني: ٦٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧
 الدستور التونسي: ٦٨، ٧١ - ٧٣

الشاطبي، أبو اسحاق ابراهيم بن موسى: ٣٩، ٤٣، ٣٠٢

شمس الدين، محمد مهدي: ١٤٢

الشسوري: ١٠٦ - ١١٢، ١١٧، ١١٩، ١٢٢ -

١٢٥، ١٣٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٩٠، ١٩١،

١٩٥، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٦، ٣٢٣ - ٣٢٦

الشيعة: ١٤٢ - ١٤٤، ٢٢٢

(غ)

غارودي، روجيه: ٣٥

الغزالي: ١٠٣

غلتر، أرنست: ٣١٤

(ف)

الفاروقي، اسماعيل: ٤٧، ١٣٥

الفاسي، علّال: ٣٨، ١١١، ١١٢

الفراء، أبا يعلى: ١٢٨، ١٥٠، ١٧١، ١٧٧

الفرحان، اسحاق: ٢٦٥

الفكر الإسلامي: ٤٠، ٢٣٥، ٢٤٩

الفكر الإسلامي المعاصر: ٦٥

الفكر السياسي الإسلامي: ١١٣، ١٨٩، ٢٥٦، ٢٥٨

الفكر الغربي: ٣٤، ٣٧، ٢٢٣، ٢٢٦، ٣٢١

(ق)

القاسمي: ١٧٢، ١٧٧

القبانجي، صدر الدين: ١٣٥، ١٣٦، ١٤٢ - ١٤٤

القرافي، شهاب الدين أحمد: ١٦٧

(ك)

كتب

- أحكام أهل الذمة: ١٣٤

- الإسلام هو البديل: ٢٩٢

- الإسلام وأصول الحكم: ٨٩

- الاعتصام: ٣٠٢

- تاريخ اليهود: ٢٩٢

- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ١٧٦

- التحرير والتنوير (تفسير): ٣٠٥

- تفسير الميزان: ٤٥

- الحسبة في الإسلام: ٦٩

- الحكومة الإسلامية: ١٤٣

- الخراج: ١١٧

- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ١٤٢

- دستور الأخلاق في القرآن: ١٣١

- روح القوانين: ٢٢٦

(ص)

الصادق، جعفر: ١٢٢

الصاوي، صلاح: ٢٥٨

الصدر، محمد باقر: ١٤٢، ١٤٤

الصديق، أبو بكر: ١٧٦

صديقي، كلیم: ٢٨٨

الصراع الطبقي: ٢١٧

(ط)

الطبري، ابن جرير: ١٣٠

الطحان، مصطفى محمد: ٢٥٥

الطهطاري، رفاعة: ٢٥١

(ض)

ضناوي، محمد علي: ١٤٥

(ع)

عاكف، محمود: ٢٥٨

عبيدة، محمد: ١١٠، ١٥١، ١٥٦، ١٧٩،

١٨١، ٢٥٢

عييد، مكرم: ٢٦١

عبد الرازق، علي: ٨٩، ٩٠

عبد الرحمن، عمر: ٢٨١

عثمان، محمد فتحي: ٣٨، ١٣٤، ١٤١

العراق: ٢٧٠

العقاد، عباس عمود: ٥٨، ١٢٠

العلمانية: ٢٠٣، ٣٢٢

عبارة، محمد: ١٠٤، ٣١٦

العوا، سليم: ١٤١

عودة، عبد القادر: ١٥٢، ٢٤٢

مطيع، عبد الكريم: ٢٦٦
منتظري، آية الله: ١٨٤
الموردودي، أبو الأصيل: ٤٨، ١٢٥، ١٢٨،
١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ٢٨٧، ٢٨٩
موسى، محمد يوسف: ١١٣
مونتسكيو: ٢١٥، ٢٢٦، ٢٢٧

(ن)

الناكوع، محمود: ٣٠٦
النبهان، فاروق: ٢٤٤
النبهاني، تقي الدين: ١١٦ - ١١٨، ١٢٥، ١٣٢
النفيسي، عبد الله: ٨٥
النيفر، محمد الصالح: ٢٨٠

(هـ)

هارون، محمد محبوب: ٢٨٣
الهضيبي، مأمون: ٢٥٦، ٢٦٤
هوبز: ٨٠
هوفمان، مراد: ٢٩٢
هويدي، فهمي: ١٣٥
هيغل: ٨٠

(و)

ولسن، هارولد: ٢٣١

(ي)

ياسين، عبد السلام: ٢٦٦ - ٢٦٨
اليمن: ٢٦٥

- شرح المقاصد: ١٨١
- الفروق: ١٦٧
- المذهب السياسي في الإسلام: ١٤٢
- معالم المدرستين: ١١١
- المنار: ٤٥، ١١٠
- الموافقات في أصول الشريعة: ٣٩، ٤٣
الكواكبي، عبد الرحمن: ٢٥١، ٢٥٢
الكويت: ٢٦٥

(ل)

لينان: ٢٦٥
لينين: ١٤٩، ١٥٥

(م)

الماركسية: ٣٣، ٥٠، ٨٤، ١٤٩، ١٥٥، ٢١٧،
٢٣١، ٢٤٩، ٢٨٦، ٣٢٦
ماليزيا: ٢٦٩
الماوردي، أبو الحسن علي: ١٥٠، ١٥٩، ١٧١،
١٧٥، ١٧٧
مبدأ فصل السلطات: ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٣٧، ٣٢٩
متز، آدم: ٢٩١
مدني، عباس: ٢٧٥ - ٢٧٧
المرأة: ١٢٨ - ١٣٣، ٢٠٩
مشهور، مصطفى: ٢٦١، ٢٦٢
مصر: ٤٠، ٢٧٩
مطلوب، عبد الحميد: ٢٨١
المغرب: ٢٦٦
مكيافيلي: ٨٠

يتناول كتاب الحريات العامة في الإسلام مجموعة قضايا كبرى في الفكر الإسلامي خاصة، والإنساني عموماً؛ ومن أبرز هذه القضايا ما يمكن صوغه بالتساؤلات الآتية: هل هناك مفهوم لحقوق الإنسان في الإسلام؟ ما سنده الفلسفي إن وُجد؟ ما العلاقة بينه وبين الإعلانات الحديثة؟ هل هناك أساس مفهومي للدولة في الإسلام، وإن وُجد، فما العلاقة بينه وبين مفاهيم الدولة الغربية الحديثة؟ وما هي الأبعاد السياسية والاقتصادية والتربوية للشورى؟ وما هي ضمانات الحرية في الدولة الإسلامية ضد الجور.

وبكثير من النقاش العلمي الرصين، يجب المؤلف الدكتور راشد الغنوشي عن هذه القضايا - التساؤلات، معتصماً بحقيقة أن الإسلام إنما جاء لمصلحة البشرية، وأنه يستوعب كل إنجازاتها الخيرة؛ مثل التقدم العلمي والديمقراطية وحقوق الأفراد والشعوب والأقليات والنساء، على أساس المساواة. ويؤكد أن إقامة دولة الإسلام الشورية الديمقراطية، دولة الأمة، لا تمثل حاجة للمسلمين فحسب، وإنما هي حاجة للبشرية قاطبة.

وهذا الكتاب، من ثم، سعي من المؤلف إلى إدارة الحوار داخل الصف الإسلامي، أساساً، وحتى خارجه. وقد يمتد الحوار فيشمل أنصار الحرية في كل مكان.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢

برقياً: «مرعبي»

تلكس: ٢٣١١٤. مارابي.

فاكسيميلى -: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

٤٧٨١٣٠٣ (١ - ٢١٢)

الثمن: ١٠٠ دولاراً
أو ما يعادله